برهان غليون

المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات





المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

المسألة الطائفية
ومشكلة الأقليات

المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات

برهان غليون



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
غليون، برهان
المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات / برهان غليون.
١٧٦ ص؛ ٢٢ سم.
يشتمل على فهرس عام.
ISBN 978-9953-0-2259-8
١ . الطائفية. ٢ . الأقليات. أ. العنوان.
305

العنوان بالإنكليزية
Sectarianism and the Problem of Minorities
by Burhan Ghalioun

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
ARAB CENTER FOR RESEARCH & POLICY STUDIES
شارع رقم: ٨٢٦ - منطقة ٦٦
المنطقة الدبلوماسية - الدفنة، ص. ب.: ١٠٢٧٧ - الدوحة - قطر
هاتف: ٠٠٩٧٤ - ٤٤١٩٩٧٠٩، فاكس: ٠٠٩٧٤ - ٤٤٨٣١٦٥١
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الثالثة
بيروت، كانون الثاني/يناير ٢٠١٢

توزيع

الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
www.asp.com.lb - www.aspbooks.com
هاتف: ٧٨٦٢٣٣ - ٧٨٥١٠٨ - ٧٨٥١٠٧ (١ - ٠٠٩٦١)
الموقع على شبكة الانترنت: http://www.asp.com.lb

صدر هذا الكتاب في طبعته الأولى عن دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩

المحتويات

مقدمـة

عندما طلب إليّ الصديق عزمي بشارة كتابة مقدمة جديدة لكتاب المسألة الطائفية، بهدف نشره ثانية في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، وجدت نفسي مضطراً إلى قراءة الكتاب الذي صدر في السبعينيات من القرن الماضي. واكتشفت من جديد بذور الأطروحات التي سعيت إلى تطويرها في ما بعد بالعديد من الدراسات التي نشرتها في السنين الماضية حول الطائفية ومشكلة العلمانية والسلطة وبناء الدولة. والواقع أن الفكرة الرئيسة التي ميّزت طرح المسألة الطائفية في هذا الكتاب هي تحرير مسألة الطائفية، التي كثيراً ما نشكو منها في مجتمعاتنا المشرقية المعاصرة، عن المسألة الدينية، وربطها بتحليل العلاقات الاجتماعية والسياسية المتعلقة ببنية السلطة بشكل خاص. فحتى وقت قريب ساد الاعتقاد أن أصل الطائفية وجود التعدد المذهبي والديني الذي يُشَكّل خاصّةً من خصائص مجتمعاتنا، وأن هذه التعددية هي السبب الرئيس في نشوء التوترات بين الطوائف، بمقدار ما إن كل طائفة تنتج، بشكل تلقائي أو طبيعي، عصبية خاصة بها، موجهة في الغالب ضد عصبية الطوائف الأخرى. في مثل هذا التصور الستاتيكي

والسطحي لمسألة الطائفية تبدو المشكلة وكأنها نتيجة عاهة بنيوية مرتبطة بتكوين المجتمعات العربية المشرقية ذاتها، ولا يمكن فصلها عنها طالما بقيت هذه المجتمعات ذات بُنية تعدّدية. ما يعني أن لا أحد يملك حلاً نهائياً أو علاجاً شافياً لها، وعلينا أن نتعايش معها، لكن مع السعي إلى التخفيف من احتمال الدخول في حرب طائفية.

وربما هذه النظرية هي التي أوحت لأدبياتنا في الموضوع استخدام صورة الفتنة النائمة التي تشكل جزءاً لا يتجزأ من ثقافتنا السياسية. فأصبحنا نقبل بأن التعددية المذهبية والإثنية علّة من عللنا، بدلاً من أن تكون ثروة روحية وفكرية، وأصبح كل ما نرجوه وما نأمل في تحقيقه إبقاءها نائمة وتجنّب إشعالها. وليس لنا لذلك من سبيل سوى أن نثابر على تنبيه الأفراد الواعين من شرورها وتوعيتهم من خطورتها، وترجّي رجال الدين من كل الطوائف أن يتبنّوا خطاباً تسامحياً يخفف من أخطار انتشارها. وفي موازاة ذلك، الاستمرار في العمل على تأمين الاستعدادات والتجهيزات المادية لإخمادها إذا اشتعلت، أو إبعاد شبحها عنا. ومن بين هذه الاستعدادات التي عرفت النظم السياسية العربية استغلالها إلى أبعد حد، الدكتاتورية، أي حرمان العرب الحريات الأساسية، ومعاملتهم كما لو كانوا قُصّراً، وفرض الوصاية السياسية والدينية عليهم، حتى يمكن ضبط ديناميكية الفتنة المحتملة والممكنة في أي وقت. أما المثقفون والسياسيون الأقل تشاؤماً فقد مالوا في علاج هذه العلّة الولادية عن طريق السعي إلى نفي التعددية المذهبية والدينية الرمزي في إطار دعوة علمانية تتجاوز

السياسي لتشمل المجتمع بأكمله، وتظهر كما لو كانت عقيدة جديدة للدولة والامة يجب أن تنحل فيها أو تذوب العقائد والمذاهب والأديان الأخرى كلها.

على عكس ذلك تماماً، ما حاولت أن أبرهنه في هذا الكتيب هو أن النزاعات الطائفية، ومن ورائها غياب اللحمة والمشاعر الوطنية أو ضعفها، لحساب العصبية الدينية أو المذهبية أو العشائرية، ما يقود إلى إضعاف الدولة وانقسامها وغياب الروح القومية، ليست ثمرة وجود هذه التعددية الدينية أو القبلية الموروثة عن تاريخ المجتمعات العربية الماضي، وإنما هو غياب الدولة التي تساوي بين جميع مواطنيها وتعاملهم كأعضاء رابطة سياسية واحدة ليس لأحد علامة فارقة أو امتياز على آخر، بسبب الدين أو العرق أو المذهب، وتقدم إليهم فرص التعبير الأرقى عن هويتهم كمواطنين تجمع بينهم رابطة أو عائلة وطنية واحدة، تؤكدها المشاركة العملية والفاعلة في القرارات التي تتعلق بحياتهم الجمعية، أي في السياسة. وهذا هو مفهوم دولة الأمة التي تؤسس لرابطة جديدة لا تلغي الروابط الأهلية، دينية كانت أم إثنية، ولكنها تخلق حيزاً جديداً للتفاعل والتواصل والتعاون وتبادل المصالح يخلق هو نفسه عاطفة قرابة ولحمة جديدة، هو ما نسميه الوطنية.

في هذه الحالة، ليست التعددية الدينية هي السبب في إضعاف الدولة القومية أو الوطنية، وإنما غياب الطابع الوطني والقومي الحقيقي لهذه الدولة. وهو السبب الرئيس في تثبيت

التمايزات الطائفية والعشائرية وأحياناً في إعادة إحيائها وفي الاستثمار الرمزي والسياسي والاجتماعي المبالغ فيه، وتحويله إلى أدوات وأطر للصراع الاجتماعي والسياسي، أي إلى دول داخل الدولة وعصبيات خاصة تنافس العصبية القانونية العامة التي تجسّدها الدول الأمة. فغياب الدولة الأمة يعني غياب دولة المواطنة التي تعني قبل أي شيء آخر ضمان الحياة الكريمة للجميع، والحرية لكل فرد، والمساواة الفعلية أمام القانون، والمشاركة العملية في القرار. غياب مثل هذه الشروط عن السلطة العمومية يجعل الدولة الحديثة، بما توفّره لها الحضارة الصناعية والتقنية من وسائل استثنائية للمراقبة والضبط والتحكم بحياة الناس ومستقبلهم، مهددة كل لحظة بأن تصبح إطاراً لتكوين طائفة أو عصبية دكتاتورية قائمة بذاتها بمواجهة المجتمع، وسبباً في دفع المجتمعات إلى بناء دول عصبية مماثلة ومضادة لها تقف بوجهها وتسعى إلى تأمين الحد الأدنى من الحماية والأمان والتعاون والتكافل بين أبنائها.

ولعل النسخة اليعقوبية من الفكر القومي التي سيطرت على النخبة المثقفة العربية والإقليمية منذ نهاية القرن التاسع عشر، لم تساعد العرب أيضاً على الولوج إلى مفهوم دولة الأمة بمعنى دولة المواطنة، لأنها رسّخت لديهم فكرة المطابقة بين الدولة الحديثة في مؤسساتها والهوية القومية أو الإثنية، وهو ما أنتج شعوراً قومياً يتغذى من المواجهة مع الخارج والآخر، بدلاً من أن يتماهى مع تعميق شروط ممارسة السلطة والمشاركة السياسية، وما تتطلبه من تأمين شروط

الحرية والمسؤولية الفردية وحكم القانون والمساواة بين الجميع ورعاية شؤون الجماعة الحية. وساهم ذلك في جعل الوطنية رديفاً في معناها لتعزيز دور الدولة المتمركزة حول نفسها، والسلطة الشمولية التي ترى في تقييد الحرية وتضييق دائرة المشاركة السياسية وتعزيز دور نخبة طليعية، على حساب القاعدة الشعبية، شروطاً أساسية لمنع الاختراقات الخارجية وضمان السيادة الوطنية. وكانت النتيجة زواجاً لم تعرف المجتمعات العربية سابقة له من قبل بين آليات الإقصاء والاستبعاد لأوسع جمهور شعبي من جهة، وتسلّط نخب لم يعد لها أي شعور بالمسؤولية تجاه الشعوب من جهة أخرى، وتدير الأوطان كما لو كانت رأسمالاً خاصاً صافياً لها، تتعامل به بحرّية في مفاوضاتها لتعظيم مصالحها الخاصة مع الدول والمنظومة الدولية.

وغني عن القول هنا إن اكتشاف الأصل السياسي للطائفية الراهنة في المجتمعات العربية، بمقدار ما كشف الترابط بين نمو العصبيات الطائفية وعمليات الإقصاء والاستبعاد التي مارستها سلطة استبدادية حوّلت الدولة إلى مؤسسة لخدمة المصالح الخاصة وتعظيمها، كشف أيضاً، بموازاة ذلك، العلاقة الحميمة بين الوطنية ـ أو بناء الشعور الوطني ومشاعر الانتماء والولاء لأمة، كرابطة سياسية تتجاوز الروابط الأهلية ـ من جهة، والديمقراطية من جهة ثانية. وهذا ما جاءت به الثورة العربية المشتعلة في أكثر من قطر عربي في الوقت نفسه لتؤكده، حيث يختلط النزوع الصارخ نحو الحرية وبناء الديمقراطية بتأكيد وحدة الشعب وحضوره، وتأكيد سيادته داخل الدولة وبمواجهة

النخب الخاصة، السياسية والاقتصادية، وبشكل خاص نخبة الدولة التي تماهت معها ووضعت نفسها في خدمة السلطة القديمة الجائرة.

لذلك لم يكن الكلام على تفكيك منطق الطائفية واستخداماتها من قبل السلطات الدكتاتورية راهناً في أي حقبة ماضية من تاريخ المجتمعات المشرقية كما هو راهن اليوم. وقد كان أكبر نموذج لهذه العلاقة بين تحويل الطائفية إلى فتنة كامنة وتوجيه بعض رجال الدين نحو التحذير منها، أو التغطية عليها بمساحيق علمانية تحوّلت هي نفسها إلى دعوة استبدال لطائفية قديمة بطائفية جديدة. ما قامت به السلطتان السورية والمصرية خلال الثورة من أعمال يجب إدراجها ضمن أعمال الجريمة الرسمية المنظمة. فهذا هو معنى التفجير الذي دفعت إليه وزارة الداخلية المصرية، والذي يحاكم عليه مسؤولها الأول اليوم في مصر، حبيب العادلي، في كنيسة القديسين. وهو ما تجسّده أيضاً جرائم الميليشيات السورية الملقبة بالشبيحة التي كانت تقتل وتمثّل بجثث ضحاياها من الطائفتين السنية والعلوية حتى تدفع كليهما إلى الدخول في حرب ضارية تبرر للسلطة الإبقاء على نظام الطوارئ وتعليق القانون وتجريد الناس من حقوقهم وحرياتهم، والتعبئة العسكرية الفظة بمواجهة المسيرات الشعبية السلمية المطالبة بالحرية والتغيير الديمقراطي. وقد وصلت الأمور هنا إلى حد تقديم السلطة الأسلحة إلى الطرفين وإغرائهم باستخدامها للدفاع عن أنفسهم ضد الطائفة الأخرى، كما كان يدّعي أنصار النظام. ولولا الوعي المتميز الذي بثّته روح الثورة المدنية والديمقراطية في شباب وشعب

قطع نهائياً مع الفاشية وألاعيبها، لما أمكن تجنّب حرب أهلية دامية لا يمكن لسوريا تحمّلها، ولا يستطيع أحد أن يحيط بآثارها الكارثية.

وقد طورت هذه الأطروحة في ما بعد في النظرية التي تقول إن الطائفية هي السوق السوداء أو الموازية للسياسة، التي تظهر بمقدار ما تفسد سوق السياسة الطبيعية أو يتم التلاعب بها أو تُلغى. فهي ممارسة سياسية ملتوية في ميدان الصراع على السلطة بالمعنى الواسع للكلمة، لا نزوعاً طبيعياً لدى الطوائف أو الجماعات إلى نَشْرِ دينها وقيمها، أو تعميمها أو فرض سيادتها وهيمنتها. وهذا يعني، كما ذكرته في كتاب **نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة**[1]، أنه لا علاقة للطائفية بتعدد الطوائف أو الديانات. فمن الممكن تماماً أن يكون المجتمع متعدد الطوائف الدينية أو الإثنية من دون أن يؤدي ذلك إلى نشوء دولة طائفية أو سيطرة الطائفية على الحياة السياسية، وبالتالي لتقديم هذا الولاء على الولاء للدولة والقانون الذي تمثله.

إن الخلط النظري الذي نشأ من الربط، داخل الأدبيات القومية التقليدية، في البلاد العربية، بين التعددية الدينية والإثنية القائمة على مستوى المجتمع المدني، التي هي ظاهرة طبيعية، حتى لو لم تكن مرتبطة بمفاهيم حديثة أو بممارسات مدنية سليمة، واستخدام الولاءات الجزئية من قبل النخب

---

(١) برهان غليون، **نظام الطائفية: من الدولة إلى القبيلة** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠).

الحاكمة داخل الدولة، للالتفاف على قانون المساواة وتكافؤ الفرص، وفي سبيل ضمان السيطرة غير المشروعة عليها، قد أساء إساءة كبيرة إلى إدراك حقيقة الظاهرة ووضع اليد على الآثار الخطيرة المرتبطة بها. فقد استسلم السياسيون والمنظّرون لفكرة اعتبروها بديهية، مفادها أن المجتمع العربي مجتمع متعدد الطوائف والمذهب والإثنية، أو بحسب التعبير الذي شاع، فسيفسائي، وأن هذه التعددية هي المسؤولة عن اختراق الدولة بالطائفية. وبالتالي ليس هناك ما يمكن عمله لمقاومتها سوى الاشتغال على وعي المجتمع وثقافته لإقناعه بخطر التحيّزات الدينية والأقوامية.

وكانت نتيجة هذه السياسة سلبية على مستويين. على مستوى الوعي الجمعي الذي ما كان من الممكن أن يقتنع بسوء التضامنات الدينية والأقوامية التي يستند إليها في ضمان الحد الأدنى من التعاون والتضامن، خصوصاً في إطار دولة تتلاعب بها المصالح الخاصة، وتكاد لا تستجيب لأي مطالب عمومية. فاستمر يراهن على علاقات التضامن الدينية والمدنية القديمة، لكن مع شعور بالإثم يدفع به إلى إخفائها، وإظهار التمسك المبالغ فيه وأحياناً المرضي بمبادئ الوطنية المجردة ومظاهرها الشكلية. وهو ما ساهم في تكوين وطنية وقومية شكلية، فارغة من أي التزام، ومفتقرة إلى أي محتوى سياسي، بل عاطفي، خارج إطار ترداد الشعارات وتكثيرها. وعلى مستوى النخبة الاجتماعية نفسها، الرسمية والأهلية، التي منعها الخلط بين طائفية المجتمع وطائفية الدولة من اكتشاف خصوصية الطائفية السياسية، والعمل على استئصالها داخل الدولة، وهو أمر ممكن

وضروري، بصرف النظر عن وعي المجتمع المدني ودرجة تمثّله لقانون الدولة السياسي.

وفي النهاية، عمل هذا التصور الذي يقول إن الطائفية داخل الدولة هي انعكاس للطائفية داخل المجتمع، على القبول بالتعايش داخل الدولة مع ممارسات طائفية عديدة، إن لم يشرعن قيام الدولة الطائفية نفسها، بوصفها حتمية اجتماعية أو تعبيراً عن خصوصية محلية لا يمكن تجاوزها من دون ارتكاب أخطار السير في اتجاه اقتسام غير عادل للسلطة والثروة المرتبطة بها. وكما عمل هذا التصور على تحرير النخبة، في الحكم والمعارضة معاً، من مسؤولياتها تجاه بناء دولة حديثة حقيقية، قوامها مفهوم الحق والقانون، لا تقاسم السلطة بين نخب الطوائف والعشائر القائمة، غطّى على الممارسات الطائفية ورفعها فوق النقد، ووحّد تماماً بين منطق عمل الدولة ومنطق عمل المجتمع الأهلي، ملغياً بذلك أي إمكانية لتصور دولة سياسية. والحال هذا، يمكن لطوائفية المجتمع، أو تكوينه الفسيفسائي، أن يفسّر صعوبات وتحديات نشوء نخبة وطنية منسجمة ومتماسكة. لكنه لا يبرر بأي شكل ممارسة الطائفية من قبل هذه النخبة أو بعضها داخل الدولة. فشرط تكوين هذه القوة السياسية الأساسية، وتبوّئها مركز نخبة وطنية، هو قدرتها على الارتفاع فوق المصالح الجزئية والعصبيات الخاصة، ومنها النعرات الطائفية، حتى تصبح في مستوى المسؤولية الوطنية أو العمومية. وفشلها في ذلك يعكس عجزها عن تمثل قيم السياسة الحديثة ومعاييرها، أكثر مما يعكس جهل الشعب وأمّيّته أو تعصّبه لهذا الدين أو ذاك. فليس المطلوب أن يتحرر المجتمع

المدني من عصبياته أو تضامناته الطبيعية المتعددة، الدينية أو المذهبية أو الإثنية التي تعكس واقع الحال، وخصوصاً في مجتمعات تقليدية، أو خارجة حديثاً من التقاليد، وإنما أن تتحرر النخبة السياسية من تماهياتها الجزئية لتتمكن من تجسيد مثال الوطنية، وأن تحرر معها الدولة ومؤسساتها من احتمال ارتهانها للعصبيات الخاصة، حتى تتحول بفضل سياساتها الوطنية إلى دولة أمّة، أي دولة مواطنيها.

ولعل أفضل مثال على ذلك ما عرفته المجتمعات العربية الحديثة نفسها، حتى وقت قريب، من تطور مطرد للولاءات الوطنية وللكتل السياسية المعبّرة عنها، قبل أن تقع فريسة نظم الطغيان الحديثة منذ السبعينيات من القرن الماضي. فلم تكن هذه المجتمعات أقل تقليدية، ولا أقل تعددية طائفية وإثنية ومذهبية مما هي عليه اليوم. ومع ذلك، فهي التي أنجبت أقوى الحركات الوطنية التي كان لنشوئها وتطوّرها الفضل الأول في تحقيق الاستقلال وطرد قوات الاحتلال. وقد ولدت هذه الحركات والدول المستقلة التي نشأت عنها، في مصر وسوريا والعراق وبقية البلدان المتعددة الطوائف، في لحظة ترفّع وارتفاع رائعين من قبل جميع الطوائف والطبقات والأقوام على الحساسيات التقليدية كلها، وأشكال التعصب والانغلاق الماضية، لإقامة جمهورية تعددية ديمقراطية مفتوحة بالتساوي لجميع أبنائها. ونشأت الدول الحديثة وتكونت منذ البداية بوصفها دولاً وطنية لا تميّز بين أبنائها. وترسخت فيها خلال حقبة الوصاية والحماية الأجنبية، وبمواجهة سياساتها التقسيمية، ثقافة وطنية قوية ترفض الطائفية وتشجب الاعتماد عليها، لدى

كل الطوائف، كبيرها وصغيرها. ولا تزال معظم الشعوب العربية، بالرغم مما تعرضت له من أزمات ثقة داخلية بين الطوائف، تستلهم تلك التجربة الفذة التي تجاوزت فيها زعامات الطوائف والمناطق المتعددة، بإرادتها، منظوراتها الجزئية، لتنخرط في حركة وطنية واحدة، وتعمل ضد النزعات الانقسامية، بالرغم مما تعرض له بعضها من إغراءات من سلطات الوصاية، بما في ذلك تشكيل دول مستقلة خاصة ببعض الطوائف والجماعات المذهبية.

وتستند هذه التجربة نفسها، وهو ما يفسر انتصارها، في العراق وسوريا، إلى ترسّخ الفكرة العربية في وعي الأفراد، بصرف النظر عن مذاهبهم الدينية، والتطلع المشترك والشامل إلى نهضة حضارية عربية كبرى، تنقل المجتمع إلى مصاف المجتمعات الحديثة المتمدنة الديمقراطية، وتساعده على تجاوز انقسامات المجتمعات التقليدية الموروثة، وتحرر الفرد من التبعية لعصبية العشيرة والقبيلة والطائفة الدينية.

وقد شكّل هذا الإرث السياسي الوطني الحي، ولا يزال يشكّل إلى الآن، واليوم بشكل خاص، حصانة ومنعة حقيقيتين ضد النزوعات الطائفية والضغوط الانقسامية القوية التي يتعرض لها العديد من المجتمعات العربية. فبالرغم من بعض الانزلاقات الطائفية التي حصلت هنا وهناك، في سياق التحولات الاجتماعية العنيفة التي شهدتها في العقود الأربعة الماضية، بقي القسم الأكبر من الرأي العام مخلصاً لهذا التراث، ورافضاً الانجراف وراء الطرح الطائفي للأزمة السياسية التي تعصف بالفعل بمعظم البلدان.

إن التوحيد بين منطق عمل المجتمع ومنطق عمل الدولة واعتبار الطائفية التي تمارسها النخب السياسية انعكاساً مباشراً وطبيعياً للتعددية الطائفية التي تسم المجتمعات، يقودان لا محالة إلى الاعتقاد بأن محاربة الطائفية تمر عبر إدانة العصبيات والتضامنات الأهلية كلها وحلّها، لتكوين مجتمع خالٍ من العصبيات الأهلية. وهو ما يعني عملياً تفكيك عُرى التلاحم المجتمعي وتحويل الممسكين بالسلطة والشأن العام، أنفسهم، داخل أجهزة الدولة ومؤسساتها، إلى طائفة وحيدة، محتكرة للسلطة والثروة كلتيهما، بصورة نهائية، بوجه شعب أفرغ من أي علاقة اجتماعية، وتحول إلى ذرات لا تعمل ولا تتحرك ولا تفكر ولا تشعر إلا عبر طائفة السلطة وبإرادتها وأوامرها. وهذا ما راهنت عليه، بوحي أيديولوجيا قومية مجردة ولا تاريخية، السلطة البعثية في سوريا والعراق، وكانت نتيجته عودة مظفرة للطائفية، واحتلالاً لا مثيل له من قِبَل العصبيات الأهلية لفضاء الدولة، بصورة علنية أو مقنّعة، ثم دماراً حقيقياً للدولة والمجتمع، مع فتح الباب واسعاً أمام التدخل الخارجي والاحتلال.

من هنا، ليست الطائفية، سواء أكانت شعوراً عدائياً لطائفة تجاه طائفة أخرى أم استراتيجية موازية تستخدمها بعض فئات النخبة السياسية في التنافس على السلطة، أم سياسة منهجية تتبعها سلطة معينة في سبيل تأمين قاعدة اجتماعية أو إثنية أو مذهبية تعزز مواقعها الاستراتيجية، حتمية اجتماعية أو تاريخية لا ترد. وليس لها، بعكس ما تشيعه بعض الأدبيات القوموية السطحية، جذور عميقة في النظام الوطني الذي نشأ مع ولادة

الدول العربية الحديثة، بعد انهيار الدولة العثمانية في العشرينيات من القرن العشرين.

كما أن الطائفية لم تنبع من مؤسسات الدولة الاستقلالية نفسها، وإنما أتت إليها من خارجها، فهي أحد أبعاد الأزمة الوطنية الشاملة، وليست أزمة قائمة بذاتها، ولا حتى البعد الرئيس فيها. وهذا يعني أن الطائفية، بالرغم من تحولها إلى استراتيجية رئيسة عند بعض القوى الاجتماعية للدفاع عن مصالح وامتيازات ومكاسب استثنائية وتكريسها، ليست ظاهرة مستقلة، ولا يمكن دراستها بمعزل عن الأوضاع السياسية والاجتماعية. إنها تشكل بعداً من المسألة السياسية والاجتماعية، وهي مرتبطة بها ارتباطاً عميقاً، وليس لها من دون هذا الارتباط حظ في الحياة والبقاء. وهي لا تملك حتى الآن، على الأقل، أي ديناميكية مستقلة، ولا تعمل إلا مقنعة أو من وراء حجاب. ويعني كل هذا، أخيراً، أنه من غير الممكن فهمها بمعزل عن السياق الاجتماعي والسياسي الذي نشأت فيه في العقود الماضية.

الفصل الأول

الأمّة: الأقلية والأغلبية



أولاً: البحث عن إجماع قومي جديد

لم تطرح مسألة الأقليات في أي حقبة من حقب التاريخ العربي ـ الإسلامي بالحدّة والخطورة التي تُطرَح بهما اليوم[1]. وإذا اكتفينا بالنظر إلى المظاهر الخارجية لا نلمح أي تغيير أيديولوجي مهم في الحقبة الأخيرة يدفع بالإسلام الأغلبي الذي عرف حتى القرن الثامن عشر على الأقل بروحه السمحة والمتسامحة إلى التعصب، أو يفسر لماذا تبحث الأديان الأخرى الشرقية التي عرفت بسرعة، بعد الفتح الإسلامي، كيف تتأقلم وتتعايش مع الدين الجديد القادم من الصحراء وتتبنّى روحه،

(١) لمجرد الحديث عن أقلية تبدو المسألة ثانوية لا تتعلق إلا بمصير جزء صغير من الجماعة. وكلمة أقلية ذاتها تحذف أساس المشكلة. إذ يبدو الأمر كما لو أن على الأغلبية أن تجد حلاً لمشكلة الأقلية التي تطرح بشكل من الأشكال غربتها عن المجتمع كما لو كانت مفروضة عليه كمشكلة. وننسى عندئذٍ أن في هذه الكلمة بالذات يتبلور مفهوم كامل للأمة أو للجماعة، وأن تحديد الأقلية يعني تحديد الأغلبية وتوحيد الجماعة مع الأغلبية الدينية أو الأجناسية. إن الحديث عن الأقليات ليس شيئاً آخر غير الحديث عن الأمة التي لا تنتج الأقليات الدينية أو الأجناسية إلا لأنها تعجز عن إنتاج أغلبية سياسية جديدة. وهذا ما يستدعي تجاوز الإشكالية الحقوقية (المساواة في الحقوق) والإشكالية الأنثروبولوجية في ما يتعلق بطرح هذه المسألة. والأمر يتعلق عندئذٍ بمسألة الدولة والسلطة وتكوين الجماعة العربية الحديثة ككل وليس بالتمايزات الثقافية التي لا تصبح ذات قيمة «تبادلية» إلا عندما تفقد السلطة السياسية قيمتها الخاصة بها.

عن كل فرصة تشجع تبجيل الذاتية أو الاستقلال.

من الواضح أن مسألة الأقليات ليست مقتصرة في البلاد العربية على مشكلات الأقليات الدينية. فهناك أقليات أقوامية تطرح من المشكلات ما لا يمكن حلّه في إطار المفاهيم والممارسات الراهنة للسياسة العربية، وتتجاوز غالباً ما تطرحه مسألة الأقليات الدينية. ويصبح الوضع أكثر تعقيداً عندما يتعلق الأمر بأقلية هي معاً أقلية دينية وأقوامية مثل ما هو قائم في جنوب السودان(*). ومع ذلك فإن الوقائع لا تطابق دائماً الاستنتاج المنطقي. فالعلاقات الأشد حساسية وتوتراً هي تلك التي تنشأ بين جماعات تنتمي إلى القومية ذاتها والثقافة ذاتها، حيث تأخذ قضية تأكيد الذاتية أهمية سياسية كبرى في الوقت الذي تبدو فيه صعبة المنال. بينما تكون هذه الذاتية شبه أكيدة لدى أقليات أقوامية أو أجناسية واثقة من تمايزها الذاتي كالأرمن والشركس وغيرهم من الأقليات العربية التي تميل إلى الانصهار السياسي بالجماعة الكبرى القومية رغم، أو ربما بسبب، محافظتها على وعيها الذاتي وثقتها بتمايزها.

أما عندما يتجاوز الأمر مسألة تعيين التمايز الذاتي لجماعة صغيرة ضمن جماعة قومية أكبر، فتتحول القضية مباشرة لدى الأقلية الدينية الأقوامية المتميزة إلى قضية قومية أو شبه قومية. وربما أصبح حسم مثل هذه القضايا أصعب بكثير من قضايا الأقليات ذات الهوية المتقلبة، خصوصاً في المنظور القومي الموروث عن أوروبا القرن الثامن عشر والتاسع عشر. ولكنها لا تطرح الكثير من الاعتراض. فلا أحد ينكر أن الأكراد شعب

(*) أصبح جنوب السودان دولة مستقلة في تموز/يوليو من عام ٢٠١١.

متميز عن العرب، وإن وجد هناك من يتصور حلولاً مختلفة للمسألة القومية الكردية. يجب أن نميز إذن منذ البدء بين الأقليات الدينية العربية، والأقليات القومية التي تحظى بقسط كبير من الاستقلال الذاتي والتمايز والتماسك بسبب وجودها الكثيف التاريخي في منطقة من المناطق، أو بسبب كثرة عددها الذي يسمح لها بالحفاظ على الذات.

وينبغي ألا نخلط بين مشكلات الأقليات الدينية والأقليات القومية الكبرى التي تتمتع بلغة وتاريخ وثقافة خاصة بها. فهذه الأخيرة لا تطرح المشكلات ذاتها على الدولة الواحدة. ويؤكد التاريخ العربي الحديث هذه النظرة، فأكثر الحروب الأهلية كانت في القرن التاسع عشر والعشرين بين طوائف دينية عربية، أو بين دول عربية وبعض أقاليمها ذات الأغلبية الأقوامية المتميزة. لكن إذا كانت المسألة الأولى تتعلق بالطابع العام لممارسة السلطة في دولة معينة، فإنه لا يمكن فهم الثانية إلا في إطار المشكلات التي يطرحها المفهوم السائد للأمة وللقومية.

ومشكلة الأقليات الدينية ليست جديدة في العالم العربي[٢]، لكنها بعد أن تحوّلت إلى مُحرّمات يمنع الحديث عنها، كتبت في

(٢) سيخيب ظن كل من ينتظر من دراسة اجتماعية تقديم وصفة جاهزة لحل مشكلة الأقليات كأقليات. فهذا الحل لا يمكن أن يوجد داخل إطار النظم السياسية والاجتماعية التي خلقت مشكلة الأقليات وخلقت المجتمع العصبوي. وهدفنا هو إذن إظهار هذا الإطار العام الذي يمكن من خلاله إيجاد تغييرات اجتماعية ضرورية تطرح مسألة الأقليات الدينية أو الأجناسية وجميع الأقليات الاجتماعية الراهنة أو التي يمكن أن توجد في ما بعد.

اللاشعور القومي كي لا تخرج إلى الوعي إلا من خلال مرآة أخرى ليس لها علاقة مباشرة بالتمايزين الفكري والثقافي، وهي مرآة الصراع السياسي. أصبح تأكيد الذات المحرّم على الصعيد الأيديولوجي يتجسّد في تأكيد العلاقة بالدولة، وفي النفوذ إلى السلطة. وظهر أحياناً كصراع سياسي بين حداثة وتقليد، بين دولة علمانية ودولة دينية.

ومنذ أواخر القرن التاسع عشر أصبح تأكيد الذات لدى الطوائف غير المسلمة يأخذ شكل هجوم على الذاتية السياسية الإسلامية المؤكدة بقوة في الدولة. وظهرت الدولة العلمانية كتنازل متبادل عن الذاتية، يقوم على إلغاء الطابع الديني للدولة الإسلامية، وليس كبناء لذاتية جديدة عصرية وقومية تتجاوز الدين[٣]. ومنذ ذلك الوقت، لم تكف مسألة الأقليات عن الارتباط بالمسألة السياسية، وعن اكتساب أهمية متزايدة في العلاقات الاجتماعية. فالبعض يريد أن يستغلها ليضعف خصومه السياسيين، والآخرون يستخدمونها لخدمة أغراضهم. وتم الانتقال بذلك، من مرحلة الاعتراف المتبادل بالتمايزين الثقافي والديني اللذين يجسّدهما خضوع كل طائفة في شؤونها

---

(٣) هذا ما حاولته فكرة القومية العربية التي ظلت مع ذلك، وفي أغلب الأحيان، تتردد بين تصور عرقي وتصور ديني. والتاريخ يبرهن أن هذا التصور باعتباره محاولة بناء شخصية وذاتية جديدة إيجابية، قد استطاع أن يخفت في حقبة هيمنته العقائدية والسياسية، حدة التمايزات الدينية داخل الجماعة العربية. لكن نقائصه الفكرية والسياسية في الإطار الذي ظهر فيه، واختلاطه بالمفهوم العربي أحياناً أثار مسألة الأقليات الأقوامية أو الجنسية. وتبرز الآن المشكلة الطائفية من جديد مع تدهور وضع الفكرة العربية العقائدي والسياسي.

الدنيوية إلى تقاليدها وأعرافها الدينية، إلى مرحلة الإنكار المتبادل لهذين التمايزين. ولا يزال هذا الإنكار هو أساس الحوار السياسي من أجل وحدة وطنية اليوم في الكثير من البلاد، إن كان ذلك على صعيد مسألة الأقليات الدينية أو الأقوامية. وأصبح التساوي في فقدان الهوية هو شرط قيام مساواة بلا هوية، كما أصبح التخلي عن الذاتية قاعدة بناء الدولة العصرية.

وفي الوقت الذي أصبحت فيه فكرة التخلي عن الذاتية الثقافية للجماعات المختلفة المكونة للجماعة القومية هي أساس الممارسة السياسية، أو السياسة التي تستهين بالذاتية الثقافية في الواقع، أخذ التمسك بالتمايز الثقافي يصبح هو قاعدة اللعبة السياسية. فالذي يستطيع أن يحافظ على ذاتيته بينما يعمل على حل ذاتية الآخر يستطيع أن يحتفظ في الساحة السياسية بقوة غير مرئية عظيمة الأهمية. وهذا لم يستدع فقط الطلاق بين الخطابة والممارسة، بين القول والعمل، ولكنه بنى السياسة المحلية على غش متبادل، أي على خدعة تعكس في الواقع جو الحرب الكامنة في كل صراع سياسي عميق الجذور.

وبما أن الأغلبية هي التي تميل أكثر، بسبب ثقتها بهيمنتها الأيديولوجية على الصعيد القومي، إلى الانحلال، وهي التي تفقد، في هذا، الاتفاق «الوطني» على سياسة ثقافية «لا قومية»، أكثر من غيرها امتيازاتها الخاصة على صعيد الدولة التي بقيت حكراً لها لفترة طويلة، فإن إدراك الخدعة لديها يدفعها إلى القيام بردود فعل غالباً ما تكون عنيفة ضد هذا الاتفاق الميثاق. ويمكن أن يأخذ رد الفعل هذا شكل تطلع

إلى تحالفات خارج الدولة المحلية مشفوعة بصحوة نوع من القومية الدينية التي لم تكف عن الظهور والاختفاء لتظهر من جديد منذ قرن على الأقل. إن شعورها بأنها كانت مخدوعة يدفعها إلى ردة مضمونها التأكيد المبالغ فيه على الذات: ليس بالضرورة ضد الطوائف الأخرى، ولكن ضد الدولة والإدارة السياسية التي أخذت شرعيتها من لاذاتية السلطة، أو من بناء سلطة قائمة على نفي الثقافة والتقاليد الدينية والشعبية. هذه إحدى الآليات التي تفسر لبوس الحركة الشعبية الإيرانية لباس الجمهورية الإسلامية. إذ إن السير في طريق الدولة القومية الفارسية الحديثة والعصرية، أخذ هنا أيضاً شكل تخلٍ عن الذاتية الثقافية الإسلامية. وبقدر ما ارتبط التصنيع الميركنتيلي الدكتاتوري بالتخلي عن هذه الذاتية المعاشة، أخذت الحركة التحررية شكل استعادة الذات، وتحول الإسلام ذاته إذن في هذه الحركة إلى سياسة تحررية. والخدعة هنا أيضاً كانت عظيمة. فالدولة العصرية الصناعية المتنورة المعادية لرجال الدين بسبب نزعتهم «المحافظة» لم تجد غضاضة في العودة إلى ثقافة إمبراطورية غارقة أكثر في سواد القرون الماضية. وما كان يمكن للشعب إذن أن يبيع ذاتيته الإسلامية لقاء خرافات كسروية وظيفتها الحقيقية إضفاء الشرعية على الدكتاتورية والاستبداد الشاهنشاهي.

وهكذا تتحول القضية الثقافية إلى قضية قومية لا تهدد استقرار الدول السياسي القائم على نكران متبادل للذاتية فقط، ولكنها أكثر من ذلك تهدد وجود الجماعة ذاته كمجتمع سياسي موحد وقومي. فالوحدة تبقى هنا شكلية ما دامت تقوم على

اتفاق سلبي هو في الحقيقة اتفاق على باطل، مضمونه تخلي الجماعة عن كل هوية قومية تجاه الجماعات القومية الخارجية الأخرى، الأمر الذي يعني في العصر الراهن الاستلاب للغرب وتقديس ثقافته. وفي كثير من البلاد العربية والإفريقية التي تتعايش فيها جماعات مهمة متميزة، تأخذ عملية النزع المتبادل للهوية القومية شكل التعلق باللغة الأجنبية السائدة، الفرنسية أو الإنكليزية، التي تصبح عملياً لغة النخبة والدولة والإدارة. وليست نظرية الازدواج اللغوي إلا تغطية ضرورية لهذا النزع المتبادل للغة المحلية. فمن المؤكد أنه لدى وجود لغة أوروبية متقدمة ومتطورة لا يبقى على اللغة المحلية إلا التراجع إلى ميدان الكلام اليومي الشعبي والدارج، بينما تظل اللغة الأجنبية هي لغة الحضارة والسلطة والعلم والتقدم.

لكن العودة إلى الثقافة الدينية التي تحمل في طياتها العودة إلى تأكيد الهوية الخاصة القومية، تظهر في هذه الظروف كما لو كانت عودة إلى الوراء ودعوة إلى المحافظة. وترتبط قضية الهوية الذاتية بسرعة بالقضية الاجتماعية لتجعل من فقدان الهوية قاعدة لتسلط النخبة الحديثة والعصرية على العامة المتعلقة أكثر فأكثر بالتقاليد بقدر حرصها على تحديد سلطة النخبة الحديثة هذه.

ومن هنا أيضاً تبدأ الأطراف المختلفة داخل الجماعة بتبادل التهم سراً أو جهراً. فالأقليات الصغيرة التي تشعر بأنها مهددة من جرّاء تطور العودة الكثيفة لدى الأغلبية إلى الذاتية الإسلامية الموسومة دائماً بالسلفية، مدمرة بذلك المكتسبات العصرية العلمانية للدولة الحديثة، بما في ذلك المساواة بالحقوق وحرية

الاعتقاد، هذه الأقليات بقدر تزايد شعورها بالتمايز الثقافي والديني يزداد تمسّكها على صعيد القول والكلمة بالمعتقدية العلمانوية التي تنادي بنزع الدين عن الدولة، وعن كل ما يمس المشكلات المشتركة للجماعة. وتظهر ردة الفعل الفكرية هذه المترافقة عادة، إن لم يكن دائماً، بممارسة طائفية وبغيرة حقيقية على الذات، وبالتعصب ورفض الحوار بين الأديان بما في ذلك الأديان أو العقائد الحديثة للنخبة، كنوع من التحدي للطرف الذي يشعر كما لو كان مهدداً بالانكفاء إلى موقع الأقلية السياسية. وإذا كانت دولة النخبة العصرية متسامحة مع الأديان وضامنة حرية الاعتقاد الديني، فلأنها ليست مهددة قط على هذا الصعيد، ولكنها على صعيد حرية الاعتقاد الحقيقي، حرية الرأي والصحافة والتنظيم السياسي، تبدو أكثر من أي دولة دينية تعصباً للفكرة التي يتبنّاها جلاوزتها. إذن، لا تبدو الدولة العلمانية في العالم الثالث دولة مساواة بين الأديان إلا لأنها تغطي بهذه المساواة الشكلية التي لم تعد تؤدي أي دور سياسي في تحديد مكانة الجماعات والأفراد اجتماعياً، اللامساواة الحقيقية بين الطبقات والاحتكار المطلق لحرية الرأي والتعبير والتنظيم، أي المساواة الفاعلة في المجتمع الحديث، التي تترتب عليها نتائج سياسية مباشرة. وهكذا تبدو العلمانية هنا، التي تعاني تثبتاً مرضياً على مسألة الصراع بين الدين والدولة الموروثة عن القرون الوسطى الأوروبية، أيديولوجية تبرير ضرب حرية الاعتقاد الأساسية، ووسيلة للتغطية على انعدام هذه الحرية في الواقع والممارسة. وبقدر ما كانت الاعتقادية العلمانية الأوروبية وسيلة لتحرير العقل وفرض حرية التعبير، جاءت العلمانية العربية لتنقذ الاستبداد العصري، أي جاءت كي تقدم إلى مصادرة حرية الرأي

والتعبير الاجتماعي والطبقي غطاءً شرعياً من المساواة الشكلية بين الطوائف. ومن أجل ذلك بقيت عقيدة مستلبة تجاه الدولة، مأخوذة بتقديس السلطة والقوة. إن الخوف من اكتساح الإسلام للدولة هو المحرك الأساس لسياستها[٤]. وهكذا يتحول الإسلام بسرعة في ذهنها إلى عقيدة ركودية رجعية لا تنتشر إلا بسبب جهل العامة، المستلبة والظلامية، التي تعمل هي ذاتها على تخليد جهلها. إن ما تقترحه العلمانية على نفسها كهدف قابل للتحقيق، هو نقل المجتمع من الجهل إلى النور، لا المساواة ولا العدالة ولا الحرية. ذلك أن هذا الانتقال من الجهل إلى النور هو شرط الديمقراطية، كما هو شرط الاشتراكية. لا تدخل العلمانية هنا إذن كمذهب سياسي يدعم نظاماً حراً، ولكنها تظهر كبديل ثقافي للذاتية الدينية، أي مجرد نفي للذاتية القومية[٥].

(٤) في نقده للدهريين، يقول جمال الدين الأفغاني: «هؤلاء الدهريون ليسوا كالدهريين في أوروبا، فإن من ترك الدين في البلاد الغربية تبقى عنده محبة أوطانه ولا تنقص حميّته لحفظ بلاده من عاديات الأجانب، ويبذل في ترقيتها والمدافعة عن نفائس أحواله، ويفدي مصلحتها بروحه، أما أحمد خان وأصحابه فإنهم كما يدعون الناس إلى نبذ الدين يهوّنون عليهم مصالح أوطانهم ويسهّلون على النفوس تحكّم الأجنبي فيها، ويجهدون في محو آثار الغيرة الدينية والجنسية (القومية)، وينقبون على المصالح الوطنية التي ربما غفل الإنكليز عن سلبها لينبهوا الحكومة عليها فلا تدعها. يفعلون هذا لا لأجر جزيل ولا لترف رفيع، ولكن لعيش دنيء ونفع زهيد. (هكذا يمتاز دهريو الشرق عن دهريي الغرب بالخسة والدناءة بعد الكفر والزندقة)». انظر: جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، **العروة الوثقى** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٠)، ص٤١٥.

(٥) لعل ذلك يعكس التأثير الأحادي الجانب للفكر الفرنسي في النخبة العربية الأولى. فقد ارتبطت هنا النزعة العلمانية بشكل رئيس بالنضال ضد الكنيسة وسيطرتها السياسية والعقائدية لدرجة ظهرت فيها بقوة فكرة تأسيس دين قائم على عبادة العقل المجسد في صورة مرآة حرة ومتحررة. ولا يمكن فصل هذه النزعة =

وهذا ما يمكن الإسلام المستعاد من أن يدخل الحلبة السياسية العصرية كمقاتل من أجل الديمقراطية والمساواة الغائبتين عن الدولة العلمانية، اللتين تصطدمان مباشرة مع الأسف بالنزعة الاستبعادية والحصرية التي ينطوي عليها كل دين. وهذا ما يزيد من تعقيد الوضع.

يلتقي ميل الأقليات لدعم دولة علمانية مع رغبة النخبة في إبعاد الجمهور من السياسة والسلطة. وهو لا يتناقض أبداً مع محافظتها على هويتها الدينية أو الأقوامية، ولكنه يظهر كضامن لهما. بينما تشعر الأغلبية أنها فقدت فيه الكثير. هكذا تتهم الأغلبية الإسلامية الأقليات بالتحالف مع الخارج، أو مع السلطة العصرية المحلية بهدف خدمة مصالحها الخاصة. ومن المؤكد أن هذه الصورة العامة تحتاج إلى التعديل. فمن الجانب غير المسلم، كما من الجانب المسلم، هناك الكثير من

= المعادية للدين بالأساس عن الميل الشديد الفرنسي بعد الثورة نحو إقامة دولة شديدة المركزية مناقضة للأقطار التي تكوّنت منها فرنسا في وحدتها السياسية وفي هويتها القومية أيضاً.

ولم تظهر كلمة الأمة الفرنسية في الواقع كفكرة تضم كامل الأراضي الخاضعة للدولة إلا مع ظهور هذه الدولة المركزية وهويتها القومية العلمانية الجديدة بعد الثورة. وكان يشار من قبل إلى المقاطعات الفرنسية بكلمات مثل الأمة البروتانية والأمة البروفانسية... إلخ. أما في بلاد أخرى مثل بريطانيا وألمانيا، فإن تطور العلوم والنزعة العلمية والعقلية لم تتمخض عن نزعة علمانية اجتماعية، وبقيت الكنيسة البريطانية رمز الأمة البريطانية والتعبير عن روحها في نظر مفكريها القوميين مثلاً. ولم يترافق الانتقال إلى الحداثة أو إلى المجتمع الصناعي الحديث بنزاع عنيف بين الدولة والكنيسة.

انظر مثلاً: François - Alphonse Aulard, *Le Culte de la raison et le culte de l'être suprême: Essai historique* (Paris: Alcan, 1892).

أصحاب التفكير الحر الذين يشعرون بأنهم قد تجاوزوا نهائياً هذه الحساسيات، وبأنهم يتفهّمون مواقف البعض أو اعتراضات الآخرين، ويسلكون تجاههم سلوكاً يتّسم بالالتزام القومي والحرص على الوحدة وتجاوز الاختلاف. ومع ذلك، فهذا لا يغيّر شيئاً من حقيقة المشكلة. فالأمة لا يكوّنها القلة من أصحاب التفكير الحر، ولكنها تتكوّن من الأغلبية التي لا تزال في وعيها حبيسة «الأحكام المسبقة» المتبادلة في هذا الموضوع، أي إنها تميل إلى ردود الأفعال الطائفية التي تعكس تفوّق التزام مصالح الجماعة الدينية أو الأقوامية على المصالح الطبقية أو القومية.

ثانياً: الأقلية والعصبية الذاتية

لنعُدْ إلى تحديد معنى الأقلية في هذا التمزّق الجديد الذي يعيشه العالم العربي. فهذا المعنى لا يتطابق في كل مكان وعلى مر العصور. إذ يستلهم دائماً الظرف التاريخي السياسي الذي يعطيه شحنته التخيلية وأبعاده الاجتماعية التي يمكن أن تتراوح بين المطالبة بالمساواة والدعوة إلى الاستقلال وتكوين دولة منفصلة.

في الواقع، كل الأمم مكوّنة من أقليات، أي من جماعات متعددة ومتميزة الواحدة عن الأخرى، أكانت هذه الجماعات اجتماعية أم مهنية أم جغرافية أم أقوامية. وهذه الجماعات ليست دائماً على المستوى ذاته من القوة، أو النفوذ إلى السلطة، ولا على المستوى ذاته من التطور الاجتماعي الذي يعني اليوم، عندما تستعمل هذه الكلمة، اقتراب أنماط الحياة أكثر فأكثر من نموذج

الحياة الغربية، أي من الحضارة الحديثة. وتشكل البرجوازية كجماعة مجتمعية متميزة أقلية على الصعيد الاجتماعي بالمعنى ذاته الذي تشكل فيه جماعة أقوامية ذات ثقافة مستقلة نسبياً أقلية على الصعيدين السياسي والثقافي.

وفي الحالين، تتميز الأقلية بوجود شعور تضامني داخلي يوحّدها بمواجهة الأغلبية، أي في الواقع الأقليات الأخرى، من دون أن يلغي انقساماتها الداخلية ونزاعاتها الخاصة في الظروف الطبيعية التي لا تتسم بطابع المجابهة. إذن، تظهر التضامنات المحلية أو الأقلية في أوقات الأزمة الاجتماعية بالدرجة الأولى، حيث يصبح الصراع على السلطة صراعاً من أجل البقاء. بينما تبقى التمايزات بين الجماعات خافتة لا تحمل أي شحنة سياسية خطيرة في الظروف الطبيعية، وفي أوقات الازدهار.

يساهم التوسّع الاقتصادي والثقافي للنظام الاجتماعي في تطوير حركة الاستيعاب والاندماج القومي بما يخلقه من فرص التقرب من نموذج حياة واحدة لدى مختلف الجماعات التي تفقد تدريجياً لهذا السبب أيضاً تاريخيتها الخاصة وتضامناتها الذاتية، وتنحو إلى الانحلال في الجماعات الجديدة التي تنشأ إثر إعادة تقسيم المجتمع تقسيماً أفقياً. وأنا أميل إلى الاعتقاد أن ظهور تقسيمات أفقية عميقة بدلاً من التقسيمات العمودية العصبوية (الطائفية أو الإقليمية الجغرافية) هو من خصائص المجتمع المتطور، أي المستقر نسبياً والمتوسع اقتصادياً، القادر على تعميق حركة الدمج الاجتماعي في نمط حياة واحدة.

ويتحوّل صراع الطبقات[٦]، الذي يحل عندئذٍ محل الصراع العصبوي الطائفي أو الإقليمي أو الأجناسي، إلى آلية ذاتية لتعديل الفروقات الاجتماعية وتثبيت شرعية نموذج واحد ثابت للحياة. فالطبقات الدنيا لا تجاهد عندئذٍ من أجل نموذج جديد، ولكنها تطالب بتعميم النموذج السائد لدى الطبقة العليا

---

(٦) في الدولة الدينية القديمة تم إلغاء العصبيات القومية على قاعدة ظهور تقسيم جديد للجماعة، معياره التقوى أو التمسك بالدين. وهكذا كان الصراع بين أصحاب السُنّة والجماعة وبين المحرّفين بالدين يحل محل الصراع بين الأقوام، ويغطي هذا الصراع الذي يبرز في أحيان أخرى من وراء الصراع بين الإيمان السليم والانحراف المذهبي التشيعي، أو الانشقاقي. وفي مقالة «الجنسية والديانة الإسلامية»، المنشورة في العروة الوثقى، يبين محمد عبده كيف أن هذا التعصب للجنسية ليس من الأمور الطبيعية ولكنه مكتسب. «هذا هو السر في إعراض المسلمين على اختلاف أقطارهم عن اعتبار الجنسيات، ورفضهم أي نوع من أنواع العصبيات ما عدا عصبتهم الإسلامية، فإن المتدين بالدين الإسلامي متى رسخ فيه اعتقاده يلهو عن جنسه وشعبه ويلتفت عن الروابط الخاصة إلى العلاقة العامة وهي علاقة المعتقد».

«لأن الدين الإسلامي لم تكن له أصول قاصرة على دعوة الخلق إلى الحق وملاحظة أحوال النفوس من جهة كونها روحانية مطلوبة من هذا العالم الأدنى إلى عالم أعلى، بل هي كما كانت كافلة لهذا جاءت وافية بوضع حدود المعاملات بين العباد وبيان الحقوق كليها وجزئيها وتحديد السلطة الوازعة التي تقوم بتنفيذ المشروعات وإقامة الحدود وتعيين شروطها حتى لا يكون القابض على زمامها إلا من أشد الناس خضوعاً لها، ولن ينالها بوراثة ولا امتياز في جنس أو قبيلة أو قوة بدنية وثروة مالية وإنما ينالها بالوقوف عند أحكام الشريعة والقدرة على تنفيذها ورضاء الأمة». وفشل الانتقال إلى تقسيم أفقي جديد (طبقي في المجتمع الصناعي الرأسمالي) أدى هنا إلى تكلس التقسيم القديم وتحوله إلى تقسيم طائفي. فمعيار الاعتقاد يضمن الحراك الاجتماعي ويؤمن لكل مسلم فرصة النفوذ إلى السلطة، بينما فقدان كل معيار يخلق الطوائف المغلقة التي تستغل وتستثمر عصبيتها كي تنفذ إلى السلطة. انظر: الأفغاني وعبده، **العروة الوثقى**، ص٥٠.

على جميع الفئات. وهذا يعني أن الانتقال من تقسيم عصبوي عمودي أقوامي أو طائفي للمجتمع، إلى تقسيم أفقي طبقي يعكس نشوء نظام مستقر، كما يعكس نهاية الطفرات التاريخية الكبرى وبداية الاندماج الاجتماعي المتوسع.

ويترافق الانحطاط والانكماش الاجتماعيين بعودة التقسيمات العمودية التي تخلق أنماط حياة متميزة ومتفاوتة بشدة بين الجماعات. إذ كل مجتمع يتحول في مرحلة انحطاط نظامه الاجتماعي إلى مجتمع عصبوي(٧). ومن صراع العصبويات ينشأ النظام الجديد الذي لا يقوم إلا بتحييد التمايزات العمودية وإلغائها، وكسر الحدود الطائفية. لا تقوم الوحدة الاجتماعية إذن

---

(٧) ليس من الضروري أن يكون هناك عدة أديان حتى يتم الانقسام العصبوي ويتبلور تكلس البنية الاجتماعية. يشكو المثقف التقدمي العربي دائماً من أن المجتمع العربي يشبه الفسيفساء لكثرة تعدد الطوائف والتمايزات الأقوامية والدينية فيه. والحقيقة أن تشرذم البنية الاجتماعية لمجتمع من المجتمعات لا يفترض وجود تمايز مسبق ديني أو عرفي، وإنما يخلق هو ذاته هذا التمايز داخل الدين الواحد السائد، كما حدث في المسيحية الأوروبية. أما إذا كانت الوحدة الدينية عميقة الجذور، فيمكن لهذا التمايز أن يظهر على شكل نزاع بين مناطق ساحلية وجبلية، داخلية ومحيطية، بربرية وحضرية... إلخ. بمعنى آخر ليس التمايز الديني أو العرقي المسبق هو الذي يولد التفتت الاجتماعي، ولكن التفتت هو الذي ينعش التمايزات القديمة ويثمرها ويعطيها قيماً جديدة وأوزاناً سياسية. ويجب البحث عندئذٍ عن أسباب هذا التفتت. إن الإطار الحديث لممارسة السلطة الذي أتت به الدولة الحديثة العربية بدلاً من أن ينشط التفاعل بين القمة والقاعدة، بين الحاكم والمحكوم، أغلق كل باب لتطوير بنى السلطة العليا وقنوات التفاعل الاجتماعية العميقة. وكان من نتائج ذلك العودة إلى العصبية التقليدية التي هي محاولة لبناء «دولة» موازية للدولة المركزية ومفروضة عليها. وبهذا، انتقم المجتمع المدني لنفسه وتم نشوء تفاعل من نوع خاص مع السلطة العليا: تفاعل الطائفة أو العصبة والدولة.

على إزالة كل تمايز ونزاع، ولكنها تقوم على تحويل التمايز من تمايز قاطع يشق المجتمع إلى جماعات كاملة الاختلاف تمنع أي حراك، وتجعل الصراع على السلطة صراعاًميكانيكياً عصبوياً، إلى تمايز قائم على النزاع من أجل نموذج، أو مثال واحد يحتذى.

يعكس التقسيم العصبوي للمجتمع إذن الطابع المتأزم واللامستقر للنظام الاجتماعي، أي تدهور الوحدة الاجتماعية القديمة وغياب أسس توازن جديد. وكل استقرار جديد لا بد من أن يستند إلى توسع جديد للنظام الاجتماعي، توسع يمكن أن يتم على قاعدة التوسع الاقتصادي المجرد القائم إلى مكتشفات جديدة تقنية أو إدارية، ولكنه يمكن أن يتم على قاعدة التوسع الاقتصادي الناجم عن الفتح العسكري وتعظيم الفائض الاقتصادي المجلوب من مجتمعات أخرى، أو على تطور المكتشفات الإدارية والتنظيمية والتسييرية المستندة إلى مكتشفات أو مخترعات نظرية محضة. وإذا كان الصراع الطبقي يتّسم بالركود والاستنقاع في العالم العربي، فلأن الاتجاه السائد للنظام الاجتماعي يظل هنا الميل إلى الركود. ويدفع الاحتكار الذي يتولّد من هذا الركود الجماعات المختلفة إلى الانغلاق على الذات، ويعيد تثمير التمايزات العصبوية الموروثة التي بدلاً من أن تنحل تأخذ قيمة سياسية أكبر في الصراع من أجل البقاء. وهذا يفسر لماذا تتحول الجماعات الجديدة العصرية التي تنشأ إثر تقليد النموذج الغربي الفكري أو الاقتصادي أو السياسي إلى طوائف مغلقة تحوي كلٌ منها في داخلها نموذجاً للحياة ومثالاً أعلى محركاً خاصين بها. وكلما ازداد الانسجام الذاتي لأيديولوجيتها، واستندت إلى مذهبية أكثر قوة وإقناعاً، زاد طابعها العصبوي المغلق. بينما تظهر الجماعات الأقل تمسكاً بمذهب معيّن والأكثر

تجريبية، أكثر انفتاحاً وأقل تعصباً وانغلاقاً على الذات. والأكثر من أجل ذلك مقارنة خط تطور الأحزاب ذات الأيديولوجيا الشديدة الانسجام والأحزاب الليبرالية لإدراك ذلك.

إن مشكلة الأقليات هي إذن في الدرجة الأولى مشكلة الأغلبية، أي مشكلة المجتمع العام ذاته. وليست المسألة الأساسية التي تستحق المناقشة هنا هي مسألة توجه الأقليات الدينية العربية إلى التمايز وتكوين طوائف مستقلة تطمح إلى الحفاظ على ذاتيتها، فهذا هو الطابع التاريخي والمنطقي لوجود كل أقلية اجتماعية، وإلا فقدت كونها أقلية، ولم يعد هناك أي مشكلة. إذا كنا نعترف أن هناك أقليات فلأننا نعترف بأن هناك داخل الجماعة الكبرى جماعات لها فعلاً تقاليد متميزة نسبياً عن الجماعة الكبرى، وليس لنا أن نطالبها بالتخلي عن هذا التمايز الثقافي من دون أن نلغي حقنا في أن يكون لدينا ذاتية ثقافية. لا نستطيع إذن أن نلغي التاريخ بالإيمان بضرورة قومية أو سياسية، ولكننا نستطيع أن نفهم كيف يقود هذا التاريخ إلى تكوين الحقيقة القومية السياسية.

تبدأ المشكلة الحقيقية عندما يصبح لهذا التمايز الثقافي وجود سياسي مميز، أي تصبح الأقلية أو الطائفة حزباً سياسياً وقناة للسلطة(٨). وتتعقّد المشكلة أكثر عندما ترتبط هذا الجماعة

---

(٨) لا شك في أن جميع البشر يشتركون في خصائص وحاجات وميول ونزعات عامة واحدة، وبالأحرى أبناء جماعة عاشت التاريخ ذاته والآمال والآلام ذاتها. ولا ينفي هذا الاشتراك وتلك الوحدة وجود تمايزات دينية أو ثقافية أو اجتماعية مختلفة. السؤال المطروح عندئذٍ هو لماذا يتم التركيز في حقبة معيّنة من حياة هذه الجماعة، =

بقصد الدفاع عن نفسها، أو لأسباب تاريخية موضوعية خارجة عن إرادة كل فرد فيها، بسلطة استبدادية أو بدولة أجنبية مهيمنة عالمياً. عندئذٍ تصبح عملية رفض التمايز الثقافي لهذه الجماعة سهلة للغاية. وتستطيع الأغلبية أن تغطي رفضها لهذا التمايز برفض نتائجه السياسية، أي عن طريق اتهام الجماعة الأقلية بالتعامل مع الأجنبي. وهكذا بقدر ما تستخدم الأقلية تمايزها كوسيلة لتحقيق مصالحها السياسية والاقتصادية، تجد الأغلبية في تحقيق هذه المصالح حجة لتصفية وجودها السياسي، ووسيلة لتحقيق مصالح سياسية واقتصادية جديدة.

هنا نجد أساس المشكلة الطائفية. فالطائفية ليست الدين ولا التديّن. وإنما هي بعكس ذلك تماماً: اخضاع الدين لمصالح السياسة الدنيا، سياسة حب البقاء والمصلحة الذاتية والتطور على حساب الجماعات الأخرى. ومن الجدير بالذكر أن أكثر الناس عداء للصهيونية التي هي الطائفية المدفوعة إلى حدودها المنطقية القصوى، كانوا ولا يزالون من المتدينين اليهود الفعليين الذين رفضوا الدخول في السياسة الدنيوية. بينما أكثر الناس صهيونية هم الصهيونيون المتدينون الذين ينطوي شعورهم على نبع لا ينضب من العداء للأديان الأخرى، ومن الانغلاق على الذات ورفض الاعتراف بالتمايز للآخرين.

= ولدى هذه الفئة أو تلك على الصفات المقسمة والممزقة، وتختفي الإشارة إلى العوامل الموحدة والجامعة؟ هذه ليست مسألة تأثر أو تأثير بالأفكار، ولا نتيجة مؤامرة شيطانية محلية أو أجنبية، ولكنها تستدعي البحث في أسس بناء الجماعة كجماعة سياسية واحدة، أي في النظام الاجتماعي ذاته. فتأكيد التمايزات ليس شيئاً آخر غير إخفاء عوامل التوحيد.

ثالثاً: الأغلبية الاجتماعية والأغلبية السياسية

ومع ذلك لا تبدأ المشكلة الحقيقية في نظرنا إلا عندما تتحول إلى مشكلة اجتماعية، لا تمس كيان الجماعات الأقلية وسلوكها، ولكنها تمس أولاً الأغلبية، أي باختصار عندما تتحول الجماعة القومية الكبرى الأغلبية إلى طائفة، وتنحو إلى السلوك كطائفة بعد أن كانت تسلك تجاه ذاتها وأعضائها وتجاه الجماعات الأخرى كأمة، أو كأساس للأمة. عندئذٍ يعم النظام الطائفي القائم على الغش المتبادل في السياسة وفي الدين، والذي يخفي، كما قلنا، عدم ثقة متبادلة، وحرباً كامنة تجنح إلى الاندلاع كلما تعمّقت أزمة النظام واشتد الصراع من أجل البقاء.

وتاريخ تحول الجماعة الإسلامية السُنّية في العالم العربي والشيعية في إيران، إلى طائفة هو الذي يستحق الدراسة ويفسر بعض جوانب التاريخ الراهن للصراع السياسي الداخلي العربي والفارسي.

الإجابة عن هذا السؤال متضمنة في الإجابة عن سؤال آخر هو: كيف تحولت الجماعة ككل من أغلبية إلى أقلية سياسية؟ فالطائفية هي سياسة الأقلية مهما كان دينها وعلمها. وهذا يعني تفسير كيف تطور النظام السياسي العربي منذ الفتح العربي الأخير. والأقلية لا تظهر إلا في المجتمع العصبوي الذي لا يستطيع أن ينشئ علاقة سياسية أعلى من العلاقة الأيديولوجية، وقائمة فوقها، أي رابطة قومية حقيقية تقابل التمايز بالوحدة، والانغلاق بالانفتاح من دون أن تلغيهما. عندئذٍ يجب أن نسأل:

لماذا لم تنشأ بنية قومية في الوعي وفي الممارسة متجاوزة للبنية القديمة؟ وبشكل أصح: لماذا فشل المجتمع السياسي في أن يحل تمايزات المجتمع المدني؟ والأمر يتعلق عندئذٍ بالدرجة الأولى بالدولة العربية الحديثة والأسس التي قامت عليها وبنية السلطة الموازية لها.

حتى الأمم الشديدة الاندماج تحتفظ بالتقسيمات العمودية وبالعصبيات النامية في المجتمع المدني، التي لا تؤدي دوراً كبيراً ولا تظهر على السطح في الأوقات الطبيعية، ولكنها تهدد بالظهور في كل مرة تبرز فيها أزمة النظام من طريق اهتزاز سلطة الدولة أو تدهور التوازن المادي والاقتصادي للجماعة. والأوروبيون الذين يأخذون على أنفسهم مهمة حماية الأقليات القومية أو الدينية في منطقة «البربرية»، هم أول من خلق مشكلة الأقليات، واستمروا يعتقدون بأن حلّها يكمن في التصفية السريعة لها. هكذا عوملت البروتستانتية في بدايتها حيث اعتبرت حليفاً لليهودية. وحتى في القرن العشرين كانت محاولة تصفية الأقلية اليهودية والغجرية إحدى شعارات الرايخ الألماني. لكن استقرار الأوضاع نسبياً في أوروبا أدى إلى غياب القضية المعادية للسامية، كما إلى نسيان الفروق الدينية التي كانت مصدراً لا ينضب للحروب في بداية القرون الحديثة، لا بل غابت أيضاً القضية القومية التي كانت محركاً للصراعات الدولية الأوروبية في القرون الماضية، وحل محل النزاع القومي التعاون الأوروبي، في حين استبدلت باللاسامية نظرية الثقافة اليهودية ـ المسيحية كثقافة لأوروبا والحضارة الحديثة. واليوم أيضاً، وفي العديد من الأمم المتحضرة، تعامل جماعات مثل الشيوعيين أو

المتدينين كأقليات مشروعة على مضض، وهي غالباً ما تعتبر مرتبطة بالقوى الأجنبية التي تلعب بها وتوجهها.

لم تعرف أوروبا فعلياً الدولة القائمة على المعتقد وعلى الأخلاق التي تخضع كل تمايز عرقي أو أقوامي أو اقتصادي أو لغوي إلى التمايز الوحيد المقبول: بين الفكر والإيمان. وحيث المرجع النهائي هو التزام الأخلاق التي توحّد الأديان السماوية كلها. هذا العنصر الاعتقادي الذي يدين التمييز العرقي أو الجنسي الموروث هو الذي يقف حتى الآن عائقاً أمام التمزّق النهائي للجماعة العربية، ويخفف الاتجاه نحو تصفية الأقليات الذي لا ينفصل عن مفهوم الأمة الغربية المتجانسة التي لا تحتمل إلا سلطة واحدة وموحدة. وبعكس ما يتصور أصحاب التحديث وأفراد النخبة المتعلمة، لا يزال الدين هو السد الرئيس أمام التفتت النهائي للجماعة، وظهور تيار النكران والتصفية المتبادلين، أي تيار العداء للأقلية الذي يفسره مبدأ البحث عن كبش فداء. فالدين هو أكبر سد ضد الطائفية. وهو لا يزال أيضاً منبع الشعور القومي العربي الشامل بقدر ما جاءت الدولة الحديثة دولة إقليمية، والثقافة الحديثة ثقافة إثنية ضيقة، والاقتصاد الحديث اقتصاداً تابعاً.

كل مجتمع مكوّن إذن في الواقع من عناصر قومية ودينية ومحلية شديدة الاختلاف أحياناً. وعلى كل حال لا يعني تكوين الأمم المتجدد باستمرار شيئاً آخر غير «إعادة التوزيع» الدائمة لهذه العناصر والقوى الاجتماعية، للمجالات الثقافية، والأقوام التي يخلفها التاريخ وراءه وتتركها الحضارات السالفة للحضارات

الجديدة. إن وجود أمة متجانسة كلّياً، مكوّنة من عرق واحد ومن ثقافة مشتركة واحدة ودين واحد، ليس إلا فكرة من اختراع الأيديولوجيا القومية الأوروبية في القرن التاسع عشر. ووظيفة هذه الفكرة هي تعميق الروابط الهشة غالباً بين الجماعات المتميزة التي تقوم عليها دولة أو سلطة ملكية أو جمهورية واحدة وشديدة المركزية. وتتناقض هذه الفكرة مع الواقعة القومية ذاتها. إذ لو كان هذا التجانس مكتسباً من البدء لما كان عند الدولة أو الطبقة الحاكمة أي حاجة لهذه الأيديولوجيا القومية الموحدة التي تهدف إلى صياغة تاريخ موحد ومشترك للجماعة، تنصهر فيه كل عناصر التنافر الجغرافية والسياسية والثقافية. وكلنا يعرف أن تكوين الدول ـ الأمم المتجانسة الليبرالية الغربية مر بتاريخ طويل من الحروب والنزاعات المحلية أو الدينية. والعديد من المناطق التي تسمى اليوم محافظات في الدول الأوروبية كانت لا تجد ذاتها إلا بالالتحاق بالسلطة المركزية. فالفاسكون الفرنسيون كانوا يعلنون ولاءهم لملك إنكلترا ضد ملك فرنسا. وذلك إذا لم نرغب بأن نشير إلى الجماعات الأخرى التي لا تزال ترفض حتى اليوم الالتحاق النهائي بالدول الأم الأوروبية وتطالب بالاستقلالية، وأحياناً الاستقلال الكامل.

ليس هناك إذن ما يستدعي المبالغة في مشكلة وجود الأقليات من وجهة نظر تاريخية. لكن ما هو جديد في ما يتعلق بالمشكلة المطروحة في العالم العربي هو أن المسيرة التاريخية تبدو هنا مقلوبة. فبدلاً من السير المنتظم نحو التجانس والاستيعاب، هناك ميل كبير إلى التفتت والتبعثر، يؤكده التفكك

المتواصل للوحدة القومية الموروثة عن الماضي. ومن أجل ذلك تتضافر أسباب خارجية وداخلية تصب كلها في حلقة تلغيم النظام الاجتماعي. المسيرة التاريخية واحدة لكن معناها مختلف في الحالتين. فالأمر يتعلق هنا وهناك بمشكلة كبرى واحدة، هي مشكلة تكوين الأمم أو تدهورها.

في مناقشتنا مشكلة الأقليات ينبغي ألا ننسى هذا العنصر الأساس في التحليل. فهذه المشكلة لا يمكن أن تطرح باعتبارها واقعة ثقافية بسيطة ومجردة، تقوم على التعصب المبالغ فيه لدى هذا الطرف أو ذاك ضد الطرف الآخر. والاختلاف الثقافي أو الديني ليس إلا الأرضية أو الاستعداد الذي يمكن أن يعطي بحسب مجرى التاريخ القومي عناصر قوة ووحدة، أو عناصر ضعف وتشتت. وليس نفي الحق في الاختلاف هو النتيجة الطبيعية لتطور روح إسلامية أو مسيحية ثابتة وغير متغيرة تميل بطبيعتها إلى التعصب، كما يميل البعض إلى الاعتقاد، لكنه يشير إلى مشكلة أكثر أهمية بكثير هي مشكلة التطور التاريخي للأمم التابعة، العربية منها أو الإفريقية والآسيوية. إنه أساساً مشكلة سياسية.

ونحن نميل إلى الاعتقاد بأن العامل الأكبر في الحملة الطائفية اللاسامية في أوروبا الماضية هو استبعاد الطبقة الوسطى من السلطة. فالتطور الذي راكمته أوروبا حتى بداية القرن العشرين لهذه الطبقة لم يرافقه تغيير مقابل في قنوات السلطة يسمح لهذه القوى الجديدة بالتعبير عن نفسها. وكان أمام النخبة الجديدة طريقان لفرض نفسها، عبّرت عنهما بالانتماء إلى الأحزاب الثورية الاشتراكية الذي يهدف إلى تحطيم الأنظمة

القائمة والدخول المباشر إلى السلطة، أو، في قسم آخر منها، بالهجوم على الأقليات، والدخول إلى الأمة واستحقاق عضويتها بتصفية ما يبدو مناقضاً لمُثُلِها وهُويتها. وبمعنى آخر أصبحت تصفية الأقلية اليهودية مثلاً وسيلة لتأكيد ألمانية الفرد وتحقيق شعوره بالمشاركة في المواطنية وبالانتماء إلى الأمة انتماء ثقافياً يتوافق مع ما يتصوّره الفرد تعبيراً عن حقيقة الهوية الألمانية(٩). ولن يتطور هذا التيار التحويلي بشكل فعلي وكبير إلا مع فشل الثورة وضياع حلم الانتساب إلى الأمة وتحقيق المواطنية عن طريق الدخول المباشر إلى السلطة وتغيير بنية الدولة. فتحقيق المواطنية ثقافياً يعكس فشل تحقيقها سياسياً. أما اليوم، وبالرغم من تزايد حجم الأقليات العرقية والدينية وأهميتها في أوروبا، تبقى الظاهرة مقتصرة على بعض الأوساط الرثّة المستبعدة كلّياً من الحياة القومية السياسية والثقافية. لكن هذا لا يمنع أن تعود الطائفية القومية إلى أشد مما كانت عليه لدى انسداد جديد في قنوات السلطة وفشل الإصلاح السياسي.

إذن، لا تنشأ مشكلة الأقلية إلا عندما تكون هناك مشكلة أغلبية، أي عندما تعجز طبقة اجتماعية واسعة عن تحقيق مواطنيتها في الدولة، وتفشل في تغيير هذه الدولة فتنكفئ إلى

(٩) وهذا يرجع أيضاً في جزء كبير منه إلى تطور الفكرة القومية الألمانية منذ البدء كبعث للروح الألمانية وللقيم الأصيلة الصافية. في الوقت الذي ظهرت فيه الفكرة القومية الإنكليزية كدفاع عن الدستور ضد سلطة الملك المطلقة، وكضمان لحقوق الأمة ضد الملك. بينما كانت في فرنسا دعوة إلى الحرية والإخاء والمساواة وتحطيماً للسلطة التي قام عليها الانقسام العميق إلى طبقات تمنع أو تعيق الاندماج الاجتماعي بما تعطيه من امتيازات كبرى لأرستقراطية قوية وراسخة.

حل مشكلتها، ليس على صعيد المجتمع السياسي، لكن على صعيد المجتمع المدني، أي في إطار السلطة التي تملكها والواقعة غير الرسمية. وهذا يستدعي دراسة نشوء العصبوية من جهة، أي المجتمع المدني المستقل عن المجتمع السياسي، الذي لا يجد فيه مرآته، وأن تنشأ من جهة أخرى فكرة الجماعة غير القومية أو المتميزة عن الأغلبية والرافضة لمثالها الأعلى.

رابعاً: التاريخ العربي ومعطياته: المجتمع العصبوي

ومع ذلك يجب علينا أن نحذّر أيضاً من الميل إلى المبالغة في أهمية التجانس الموروث عن الماضي التاريخي العربي وعمقه، عندما نتكلم على مسيرة معكوسة. فالتمايزات لا تختفي إلا في إطار تاريخي محدد يتميز بالتوسع والصعود الاجتماعيين. ويتوقف زوالها نهائياً لتكوين جماعة جديدة على عمق الاندماج الاجتماعي وسعته، الذي سمحت به الحياة الاقتصادية والسياسية والثقافية المشتركة في أثناء فترة التوسّع والازدهار.

بقيت وحدة التشكيلة الاجتماعية التقليدية الموروثة عندنا في الواقع هشة نسبياً، خصوصاً عند التماس بمتطلبات المجتمع العصري القائم على علاقات تنكر تدخّل الدين في السياسة، وتقيم الوحدة القومية على أُسُس وضعية منافية في جوهرها لوحدة الاعتقاد. بينما كانت الوحدة التقليدية الموروثة مبنية أساساً على الانتماء الجماعي إلى مثال أعلى واحد ومشترك هو الذي يحدد وسائل الكلام والعمل وأساليبهما. وعلى الذين لا يتفقون في اعتقادهم مع هذا المثال، أو لا يتوافقون عليه، أن

يخرجوا من الجماعة، أو أن يخضعوا لقوانينها، أي لقانون الأغلبية. فالأغلبية هنا ليست عددية سياسية وإنما أغلبية دينية ثابتة وغير قابلة للتغيير. بينما الأغلبية السياسية في الأنظمة الحديثة ممكنة التغيير طالما أنها لا تقوم على ثبات الاعتقاد، أي باختصار ما كان يمكن للأقلية «الصابئة» أن تصبح أغلبية في الدولة الإسلامية، بينما يمكن للاشتراكية أن تصبح أغلبية سياسية في النظام الليبرالي الحديث.

إن هذه الغيرة ذاتها على الدين لدى الأغلبية هي التي تحدد أيضاً مبدأ التسامح تجاه دين الأقلية ومثالها الأعلى الذي لا يمكن أن يهدد مثال الجماعة الكبرى. فحرية الأقليات الدينية في ممارسة عقائدها هي شرط حرية الجماعة في إقامة سلطتها الدينية. أو إذا شئنا، التسامح الديني في الاعتقاد هو الذي يحفظ ثبات التوازن الاجتماعي السياسي أيضاً داخل الجماعة، ويعطي إلى الدولة شرعيتها كدولة، أي كإدارة للشؤون العامة للجماعة بما في ذلك العلاقات بين الأديان، أو المذاهب الدينية. ليس هناك في الواقع دولة دينية وإن وجدت سلطة دينية. الدولة هي دائماً زمنية، أي مؤسسة اجتماعية تأخذ شرعيتها من قدرتها على تجاوز النزاعات التي يزخر بها المجتمع المدني. والدولة الدينية بالمعنى الحرفي للكلمة، أي التي تخضع لسلطة دينية مباشرة، تعكس مرحلة أزمة اجتماعية وقومية، وتظل دولة انتقالية من دون شرعية مثل دول القرون الوسطى الأوروبية.

وبعكس التصور المبسط والسطحي للتاريخ الإسلامي، لم يكن المجتمع الإسلامي في أي مرحلة من مراحله أحادي العقيدة، استبعادياً ومغلقاً. ليس هذا في ما يختص باحترام

الأقليات الدينية غير الإسلامية التي كانت تسيّر هي ذاتها شؤونها الجماعية[١٠]، والتي لم تكوّن في أي حقبة مشكلة حقيقية داخل الدولة الإسلامية (وهذه الأقليات لم يكن لديها مفهوم آخر للدولة غير المفهوم الديني، ولذلك ما كان بإمكانها أن تفكر في الاعتراض عليها)، ولكن في ما يتعلق بالانشقاقات الإسلامية ذاتها التي كانت تشكل المسألة الكبرى في النزاع على السلطة. كان الصراع بين المذاهب الإسلامية المختلفة وضد الهرطقات المتنوعة الداخلية، يثير داخل الدولة وتجاه السلطة من المشكلات ما لا حل له على الصعيد الديني. وكان الإسلام يثبت بذلك حيويته في إطار استيعاب الصراعات الاجتماعية والتعبير السياسي عنها. وكان النقاش بين المذاهب والشِيَع هو المعادل الطبيعي للنقاش السياسي اليوم. وعلى هذا الصعيد كان يتجسّد قمع الدولة الحقيقي الذي يعكس الصراع على السلطة. وقد تبادلت الشِيَع الإسلامية أدوار القامع والمقموع على التوالي.

ولم ينته هذا الصراع إلا عندما بدأ يأخذ أشكالاً جديدة منذ بداية تحديث الدولة في القرن التاسع عشر وظهور الأحزاب والجمعيات والمنظمات ذات الطابع السياسي الغالب. ونحن نعتقد أن الانسداد الذي عبّر عنه هذا النظام الحديث في شكله الليبرالي أولاً، ثم في شكله الحكومي المدوّل ثانياً، هو الذي يهدد اليوم بعودة الشكل القديم للصراع لغة وتنظيماً. فالنظام

---

(١٠) انظر مثلاً كتاب تشارناي: Jean Paul Charnay, *Sociologie religieuse de L'Islam* (Paris: Sindbad, 1978).

على رغم بُعد الاجتهادات الذاتية عن الواقع الإسلامي في كثير من النقاط.

الحديث لم يستطع أن يستوعب الصراعات الاجتماعية، ويعبّر عنها ويقودها إلى حلول جزئية أو كلية تؤسس لبناء الدولة القومية، ولكنه نجح في أن يبني سلطة أقلية معزولة ودولة شديدة البلادة تجاه الضغوطات الاجتماعية الكبرى التحتية. والرسالة السياسية التي كانت في النظام القديم تمر عبر اللغة الدينية، وتتبلور في المؤسسة الدينية، أو في بعض أطرافها، لتجبر الدولة على التغيير أو لتُلَيّن موقفها، لم تعد تجد اليوم لا لغة شعبية قادرة على نشرها، ولا مؤسسة سياسية شعبية صالحة لتفرض سلطتها وتعدل موقف الدولة. وبما أن الدولة الحديثة قد راهنت من أجل عزل الشعب نهائياً على تحطيم هذه البنى التقليدية في لغتها: الدين، وفي مؤسستها: المسجد، فإن الثورة ضد الدولة الاستبعادية تأخذ اليوم شكل عودة للغة ومؤسسة الدين، وردة ضد الحداثة والتحديث. أما اللغة والمؤسسات الجديدة العصرية التي ظهرت مع الزيف، فبقيت حقلاً لممارسة النخبة الجديدة سلطتها وسياستها الرامية إلى فرض ذاتها على الدولة، وما كان لها أن تتحول إلى أداة تغيير حقيقي، أو وسيلة من وسائل تعديل ميزان القوى السياسي داخل الدولة ضد الميل إلى الاستبعاد الدائم للأغلبية الشعبية. إن كل انسداد في النظام السياسي يخلق انفجاراً في المجتمع المدني، ويؤدي إلى نشوء عصبوية مغلقة.

في النظام القديم كان يعكس تناوب الشيعية والسُنّية، والمعتزلية والأشعرية، ثم الضغط الدائم للمذاهب الصوفية الشعبية وللحركات الباطنية، حيوية النظام السياسي الإسلامي بأكثر مما يعكس القمع والتعصب الدينيين. ولم يكف هذا النظام

عن عكس الحركة الداخلية السياسية إلا مع الانتصار النهائي للسنية العثمانية في معظم الأقطار الإسلامية والعربية. لكن هذا الانتصار لم يستطع مع ذلك أن يختم سلسلة النضال الداخلي إلا لأن الإسلام كدولة وحضارة كان قد بدأ بالتراجع. عندئذٍ بدأت حركة الانغلاق الذاتي والفكري. الأمر الذي قاد في ما بعد إلى انفجار الدولة العثمانية التي عجزت في نهاية القرن الثامن عشر عن أن تبث في النظام السياسي الحيوية التي كان بحاجة إليها.

وفي كل مرة كان ينتصر فيها أحد الاتجاهات، كان يفرض على الاتجاه المعارض تسوية تضعه في موضع الأقلية المشروعة. ولم تكن المعارضة مقبولة إلا ضمن نطاق الأرض المنزوعة السلاح للمجتمع المدني، وفي حدود استبعادها من السلطة.

لكن دخول العالم العربي في مجال الحضارة الحديثة قلب كل الموازنة. ومنذ حاول إبراهيم باشا في عام ١٨٣٠ فرض المساواة بالحقوق بين جميع الأفراد بغض النظر عن أديانهم، أخذ التوازن السياسي التقليدي، العقلي والعملي، يتغير ويخلق لدى الجماعة الإسلامية السُنّية شعوراً متزايداً بزعزعة الأرض تحت أقدامها وبالانقلاب التاريخي. وما كان لدولة محمد علي، ثم للدولة العربية الحديثة التي ظهرت في ما بعد، المتطلعتين نحو الغرب من مثال أعلى يلف حوله الجماعة الجديدة التي خرجت من القرون الوسطى الإمبراطورية من دون هوية محددة، غير عبادة القوة العسكرية والتكنولوجية، أي مثال الحداثة الذي لا يقدم لا هدفاً أسمى ولا معايير اجتماعية عُليا تخلق الإجماع الضروري لكل نهضة. ونحن لا نزال، للأسف، في هذا الطور، ولم تستطع المشاريع القليلة التي

تحققت منذ ذلك الوقت أن تكوّن قاعدة صلبة للانطلاق، وأن تفتح روح جديدة متعطشة للبحث والعمل والإنجاز والتحقيق وتأكيد الذات التي كانت وراء النهضة الغربية، ووراء كل نهضة اجتماعية.

يضاف إلى ذلك، أن هذا التوجّه للسياسات العربية إلى الخارج وإلى الغرب قد ترافق، ولا يزال يترافق إلى اليوم، بتدهور متسارع لمستويات المعيشة، كمياً ونوعياً، للأغلبية الساحقة من السكان من كل الأديان. فزيادة مصاريف الدولة العسكرية والمدنية من جهة، وتحطيم البُنيات الاقتصادية، وتفكيك الجهاز الإنتاجي، ثم الارتفاع المتزايد للأسعار المرتبط بتطور التجارة الخارجية ونمو الميركنتيلية المتوحشة في الداخل من جهة أخرى، كانت تفسر لدى أغلبية المستهلكين، وعلى حق، بهذا التوجّه نحو الغرب، وبالتحديث المجرد من كل قيم اجتماعية أو أهداف سياسية.

وكان من المقدر، وهذا هو العنصر الثالث الذي لا بد من أن يضاف إلى الملف، أن يكون الغرب الذي لم يكف عن تهديد العالم العربي منذ الإمبراطورية الرومانية البيزنطية حتى الحروب الصليبية، مسيحياً. وهذا ليس من العناصر القليلة الأهمية، فقد رأينا أنه حتى في البلاد الإفريقية حيث نجح المبشرون الغربيون في نشر الدين المسيحي، أدى بروز الشعور القومي الاستقلالي إلى تهديد هذا الانتشار ورفضه أحياناً لمصلحة الدين الإسلامي الذي أدى دوراً كبيراً في المقاومة الإفريقية للغزو الغربي الأول. فهنا أيضاً رُبط في أذهان الشعوب المستعمرة بين المسيحية والواقعة الاستعمارية، بينما شكّل

الانتشار السلمي العفوي للإسلام في معظم إفريقيا السوداء نوعاً من اللحمة الاجتماعية القومية ووسيلة لتوحيد القبائل وتأطير مشاعر المقاومة ضد الغزو الأجنبي. وكان علماء الزوايا المرتبطون بالحركات الدينية هم غالباً زعماء هذه المقاومة[11].

في الواقع لا يمس كون الغرب مسيحياً، بالرغم من أنه كان في حركة هذا الغزو الأخير علمانياً بكل معنى الكلمة، لا بالمسيحية كدين، ولا بالطوائف المسيحية الشرقية التي تعرّضت هي ذاتها لأعظم المجازر على يد الصليبيين في القسطنطينية، كما في القدس، وهذا بالرغم من الإيمان بدين واحد. وكما أشرنا من قبل، يمكن الصراع بين المذاهب المنشقة عن دين واحد أن يكون أقسى وأعنف بكثير من النزاعات التي تنشأ بين أديان تعترف لبعضها البعض بالاختلاف والتمايز. وهذا عامل من العوامل التاريخية التي ساعدت العرب على التخلص من الغزو الصليبي والانتصار على الغرب.

لكن بعد هذه الملاحظات ينبغي علينا ألا نقلل من أهمية هذا التداعي التاريخي والعقلي بين الفتح الاستعماري الغربي والمسيحية الغربية، ولا أن نخفي دلالته، وإلا أصبح من

---

(١١) لعل هذا ما يفسر أن الإسلام هو الوحيد من بين الأديان السماوية الثلاثة الذي لا يزال في طريق الانتشار والتوسع، وربما كان ذلك بالارتباط مع توسع وزيادة أهمية الطبقات الوسطى في البلدان التابعة المحيطة بالبلاد الإسلامية أو المجاورة لها. فهو، في مطلبه الاستقلالي تجاه العقائد الحديثة السائدة يستجيب لمطلب الأصالة وتأكيد الذات لدى الشعوب التابعة، وفي طموحاته السلطوية يرد على الحاجة إلى تكوين دولة مركزية وتجاوز التفتت القبلي في المجتمعات التقليدية.

المستحيل علينا أن نفهم تاريخنا الراهن الذي يعاني مكبوتاته المسيحيون والمسلمون على السواء. عندئذٍ ندرك أن اتهامات كل طرف للطرف الآخر تنطوي على قسط مُضخّم من الحقيقة، بهدف استعلامات سياسية وقتية أو دائمة من دون شك. فالغزو الغربي الثقافي والسياسي والعسكري والاقتصادي استطاع أن يخلق شبه قطيعة ليس بين الأديان المختلفة فحسب، ولكن أيضاً بين المذاهب المختلفة في الدين ذاته، مقيماً بذلك قاعدة الطائفية كنظام اجتماعي. وكان ذلك عاملاً في تحديد صورة المسلمين في أذهان المسيحيين، وفي تحديد صورة المسيحيين في أذهان المسلمين.

ليس هدف رجل العلم أن يقف مع هذا الطرف أو ذاك، ولا أن يدافع عن هذه الفئة ليدين تلك، كما يفعل الناس عادة بسبب انخراطهم في الصراع السياسي على مصالحهم الذاتية أو الفئوية. إنما هدفه أن يجرّد الاعتقاد الديني الطبيعي والمفهوم (لا أحد يجهل كيف أصبح البعض من هذا الدين، والآخرون من ذلك) عن العنصر الاجتماعي - السياسي الذي يحتويه ويحرّفه عن وظيفته الأولية. ولا أريد بذلك أن أعتبر أن فعل الاعتقاد الديني لا علاقة له بالممارسة الاجتماعية. وليس من الغريب ولا الخارق للعادة أن نرى هذا الترابط بين الواقعة الثقافية والواقعة السياسية. ولكن المقصود من هذا التجريد هو رؤية صيغ الترابط التي تعكس الصراع الاجتماعي تبلوره، وتشكل القاعدة التي يقوم عليها النظام. يجب إذن أن نرفض النظر إلى هذا الترابط كما لو كان عنصر إنقاص من قيمة الدين أو من قيمة السياسة. فالنظام الغربي الحديث لا يقوم إلا بالربط بين الأيديولوجيا

الليبرالية، وإلى حدٍ كبير أيديولوجية عصر الأنوار العقلانية، والممارسة السياسية الانتخابية والتمثيلية المعروفة. وإذا فصلنا بينهما، فَقَدَ كلٌ منهما معناه وانهار النظام الاجتماعي. إن وظيفة مثل هذا التجريد النظري هي كشف آلية هذا الصراع الذي يتحوّل إلى صراع على السلطة بين أقلية اجتماعية وبين الأغلبية، وكيف تدخل الجماعات الدينية، بغض النظر عن حجمها وعددها، في هذا الصراع، لتعدّل من ميزان قواه.

في الحقيقة، ليس الدور الذي تؤديه الجماعات الأقلية الدينية أو العرقية، بالبساطة التي تبدو لنا للوهلة الأولى. ولا يمكن للأقلية أن تؤدي دوراً ذا قيمة إلا بقدر ما تدخل في لعبة الصراع على السلطة. وتنجح لهذا السبب في أن تشكّل طرفاً من أطراف حلف أو ائتلاف أكثر شمولاً وتعقيداً، تدخل فيه، إلى جانب المكوّنات الاجتماعية الأخرى من طوائف وزعماء وقوى خارجية وداخلية وأقسام متعددة من الجماعة الأغلبية، عناصر فكرية وسياسية وتاريخية لا تحصى. وهنا تظهر أهمية الجماعات الأقلية. فالصراع والتفاهم بين الأغلبية والأقلية أو الأقليات، لا يمكن فهمهما إلا كحلقة من حلقات الصراع المعقد الداخلي والخارجي على السلطة، بين **أغلبية اجتماعية وأقلية حاكمة**، وبين أمة خاضعة أو مهددة وأمة مسيطرة أو مهيمنة[١٢].

(١٢) إن انقسام الجماعة الكبرى إلى طوائف دينية لا يقل تأثيراً في مجرى تكوين السلطة والممارسة السياسية، عن تأثير انقسام الجماعة ذاتها إلى نخبة حديثة تكون شبه طائفة ذات حساسية وقيم مختلفة وأغلبية شعبية متمسكة بقيم تقليدية أو مستلهمة للتراث. والقطيعة بين النخبة والشعب قد تكون أشد عمقاً وأكثر وطأة من القطيعة الدينية.

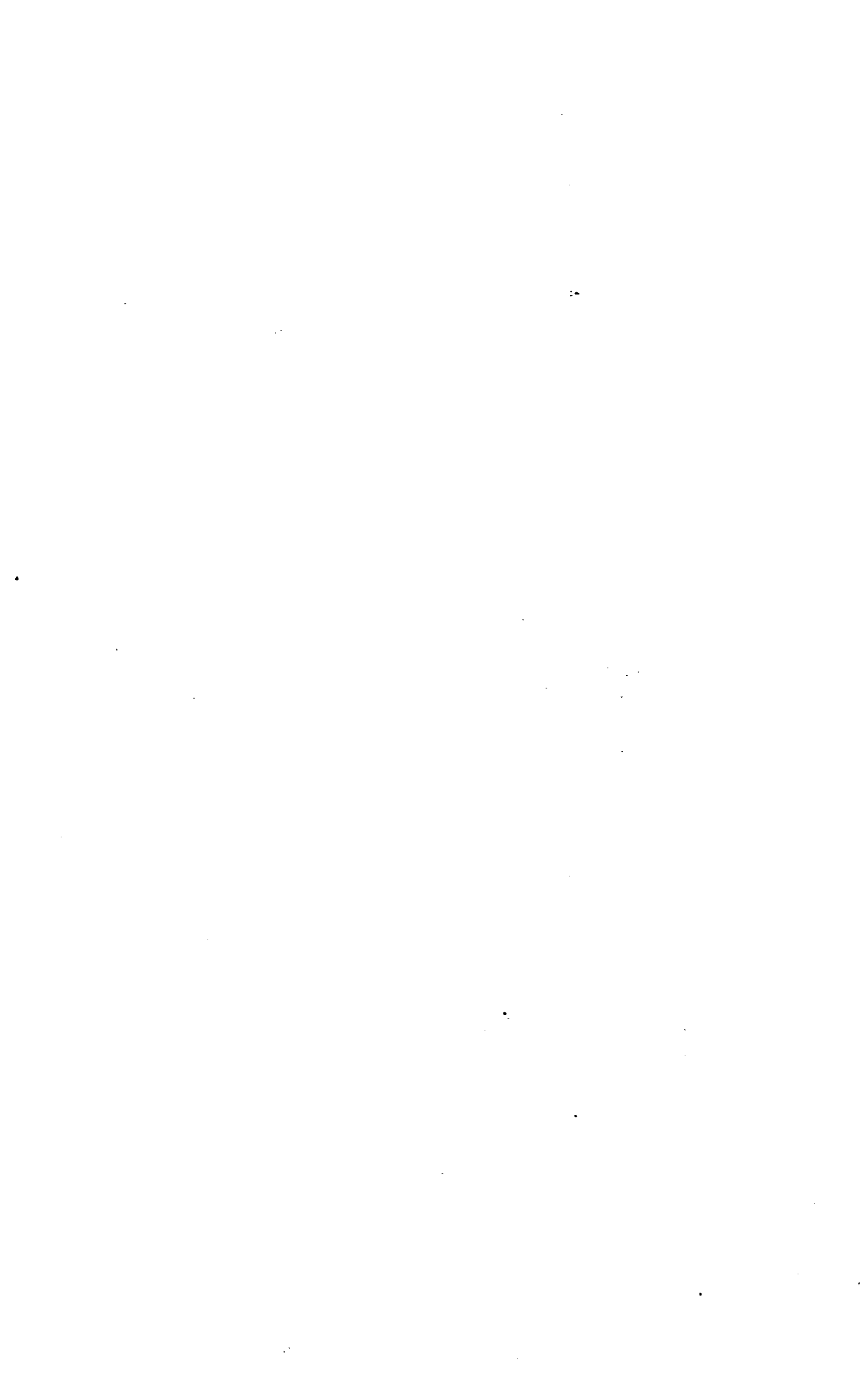
ليس هناك مجال كي نحلم بحل سريع لما نُسمّيه مشكلة الأقليات على الطريقة التي لا تزال سائدة في فكرنا حتى اليوم، أي خارج نطاق حل مسألة السلطة ككل. عندما تطرح المشكلة غالباً ما تتبادر إلى الذهن الحلول السهلة التقليدية: الاعتراف بحقوق الأقليات أو رفضها، كما لو أن هذا الاعتراف، أو هذا الرفض، كفيلان بحد ذاتهما تغيير الواقع التاريخي وإزالة قوى اجتماعية أو تغييرها. وهذه الحلول نابعة من وهم يقوم على انحراف ثقافي ينشأ من فكرة أن التاريخ يتغير مع تغير الأفكار والاعتقادات. لكن، نعرف جميعنا أن الدساتير تعترف بكل الحقوق ليس للأقليات فقط ولكن للأغلبية أيضاً، لكن هذا لا يمنع أن البلاد التي تحترم فيها الحريات أكثر من أي بلاد أخرى هي تلك التي لا تتمتع بدستور مكتوب، كما هو الحال في بريطانيا مثلاً، وإن التأكيد المبالغ فيه على احترام الحريات غالباً ما يقصد إلى إخفاء التضحية الدائمة بالحقوق والحريات العامة. إن الأمر يرجع من جديد إلى العلاقة الفعلية بين السلطة والجماعة، أي إلى ميزان القوى الاجتماعي ذاته الذي تستند إليه السلطة ولا تستطيع أن تمارس ما يتعارض معه من دون أن تنكر ذاتها وتحضر لظهور بديل منها.

إن التمايز الثقافي والديني هو أحد المعطيات الاجتماعية والتاريخية التي لا يمكن إلا أن تحتوى من قبل الصراع السياسي، إلا إذا اعتبرنا أن أفراد الجماعة، بمن فيهم الأكثر ثقافة وتهذيباً، يمكن أن يتصرفوا، على الساحة السياسية، بصفتهم ملائكة أو رُسلاً منزّهين. وهذه ليست دائماً الحالة السائدة كما نعلم. وتقل أهمية الاستعمال السياسي للدين، بقدر

ما تزداد الوسائل السياسية للتعبير عن المصالح الاجتماعية فاعلية وحيوية. إن باطنية الرفض تعكس إلى حد كبير ظاهرية القمع. هكذا إذن لا يفيد البحث في المسألة هذه، وتعرية آلية النزاع الطائفي، إلا في كشف حقيقة الصراع الاجتماعي وجعله أكثر شفافية وصدقاً، وبذلك يوفر هذا الصراع على نفسه النزاعات الجانبية العديدة التي تستنفده في تحقيق أهداف وهمية تظهر كما لو كانت وسيلة لتحقيق الهدف الأكبر والأساس، ثم لا تلبث أن تتحوّل إلى هدف بحد ذاته، سالب ومضيع للمجتمع في الوقت نفسه.

الفصل الثاني

توزيع السلطة وتقسيم الجماعة



أحدث ظهور الغرب على ساحة السياسة الشرقية، قلباً للأدوار، على الصعيدين الاقتصادي والثقافي. فبمجرد هذا الظهور بدأت الأقليات المباحة تأخذ وزناً اقتصادياً جعلها واقعياً بعيدة كل البعد من وضعية الجماعات الهرطوقية المعزولة والراضخة التي كانت تتمتع بها. وما كان لهذه الواقعة إلا أن تقرّبها أكثر من السلطة السياسية، لتصبح في ما بعد الدعم الحقيقي الفعلي بالأفكار والإطارات لحركة التحديث وللسلاطين المستبدين والمتنورين الراغبين في هذا التحديث منذ محمد علي حتى اليوم. وزرعت الفكرة القومية الجديدة التي لا تعترف بالدين عامل وحدة وانسجام، الشك من جديد في الهوية المحلية. ويجب الاعتراف بأنه لم يكن من السهل على الجماعة الإسلامية السُنيّة المرتبطة تاريخياً بالسلطة في المرحلة الأخيرة من التاريخ العربي، أن تقوم بهذا التطابق الجديد مع مثال العروبة كمثال أعلى، وأن تجد فيه تحقيقاً لذاتها في الوقت الذي ما انفكت ثقافتها الواقعية الإسلامية عن تأكيد تشويه هذا المثال وتحقيره، إن كان ذلك عن طريق وصفه بالجاهلية القبلية، أو عن طريق رفض كل نزعة قومية وعصبية. الثقافة الإسلامية ترفض جوهرياً القومية بالمعنى الحديث للكلمة وإن بقيت وطنية إلى أبعد الحدود. ولهذا ما كان يمكن للقومية إلا أن تظهر كردة

نحوالماضي، وكرفض لعصور الازدهار والتقدّم الإسلامي، وكزرع للشقاق والعصبية المُدانة في الإسلام وكتقليد للغرب وتخلٍ عن الهوية القومية الحقيقية[١].

وهكذا ظهر كما لو أن الفكرة الجديدة تهدف إلى تفكيك عُرى الوحدة الوثقى وعلاقات التضامن الداخلية والانسجام مع الذات، وكدعوة إلى رفض الذات التي هي قاعدة تبنّي هوية جديدة مفروضة مع صعود الغرب وتدهور مواقع الأمّة والجماعة. ومن ذلك الرفض اعتبار الفكرة العربية فكرة مسيحية[٢] الأصل. فالأغلبية تريد أن تنكر نخبتها الحديثة

---

(١) للأسف أنه في كل البلاد التي ظهرت فيها حركة قومية ذات طابع علماني أو حديث، ارتبط بناء الوعي القومي الجديد بالعودة إلى التراث ما قبل الإسلامي: إلى الفترة «البطولية» الجاهلية في بعض الحالات، وإلى الفرعونية في حالات أخرى، وإلى الفينيقية أو البربرية أو السورية أو الأشورية في أحيان ثالثة. وكانت أجرأ هذه المحاولات العودة إلى الفارسية القديمة في إيران التي انتهت بتصفية نهائية للإمبراطورية الفارسية وعقيدتها. كان ذلك يعبّر عن فشل تأسيس هوية جديدة خارج إطار الهوية الدينية. وهذا لا يعني بالضرورة فشل كل محاولة في المستقبل لتأسيس وعي زمني يتجاوز الوعي الديني. ولكنه يؤكد أن التاريخ عامل مؤثر في تكوين كل هوية مقبلة ولا يمكن أن نتجاهله. وبدلاً من بناء هوية جديدة ترجع إلى ما قبل الإسلام يمكن السعي إلى تأسيس وعي جديد يستند إلى مطامح ما يتجاوز الدين وإلى ما نريده في المستقبل. إن نظرتنا إلى المستقبل هي التي يجب أن تحدد موقفنا من الماضي. لكن النظرة السابقة إلى التاريخ تعكس هي أيضاً نظرة الطبقة الحاكمة إلى المستقبل، أي ضمان سيطرتها السياسية والاجتماعية التي تفترض الحفاظ على الحدود التي خلّفها الاستعمار وإيجاد تبريرات عقائدية وتاريخية لها. إنها نفي الوجود الشعبي لا تأسيس وجود قومي.

(٢) لم يقبل الوعي الإسلامي العروبة في الواقع إلا بعد ثورة تركيا الفتاة التي رمت، بسياستها القومية الشوفينية المعادية للعرب والرامية إلى التتريك القسري، العرب علمياً خارج السلطة والدولة الجديدة. عندئذٍ بدأت المشاعر التحررية =

الإسلامية ذاتها. أكثر من ذلك، لم يكف الغرب، منذ القرن السادس عشر، في سبيل تحضير تدخّله، عن إثارة مشكلة الأقليات الدينية التي ستتحول في ما بعد، في القرن التاسع عشر، إلى مشكلة كبرى عالمية، المسألة الشرقية. فمن أجل الحصول على موطئ قدم في المنطقة العربية عملت القوى الكبرى الأوروبية، فرنسا وروسيا وإنكلترا وألمانيا كل ما تستطيع لفرض حمايتها على الأقليات الدينية في الدولة العثمانية. وهذه «الامتيازات» التي أعطيت لها كانت فاتحة انحطاط السلطة

= الإسلامية لدى النخبة المسلمة تتحول إلى مشاعر قومية عربية. لكن حتى في تلك الأثناء كان الإيمان بالعروبة وسيلة لحماية الإسلام الذي يهدده ضرب اللغة العربية. هذه كانت حجة رشيد رضا، المصلح الإسلامي وتلميذ محمد عبده. لكن الأمر نفسه نراه من قبل عند الكواكبي الذي رأى إصلاح الدولة الإسلامية بالعودة إلى خلافة عربية تكون حصن الإسلام الأمين.

والحركة القومية الزمنية أو الدهرية بمعنى الكلمة لم تظهر كحركة اجتماعية إلا أخيراً، أي بين الحربين العالميتين الأولى والثانية في إطار التفاؤل العام والأمل بتكوين دولة حديثة موازية وند للدول الأوروبية. وقد فشلت هذه الحركة في العالم العربي، كما فشلت في ايران القومية الآرية الإيرانية التي حاول الشاه أن يحلها محل القومية الإسلامية، كما فشلت من قبل الثورة التركية التحديثية. والعودة الآن إلى الإسلام تبدو كانتقام للإسلام وللتاريخ ضد الوضعية المتجردة عن القيم والأخلاق والتقوقع الجغرافي والعرقي. لكن المشكلات الأولى التي دفعت إلى التحديث لا تزال قائمة، ورفض التحديث الزمني لا يعني حل مسألة التبعية الاقتصادية والسياسية والثقافية. وحتى اليوم لم يتبلور بعد برنامج شعبي قادر، انطلاقاً من تأكيد الهوية التاريخية، على بناء جماعة عصرية مستقلة ومكتفية بذاتها. المسألة كلها تتوقف على إيجاد حل للمشكلات الاجتماعية الكبرى. وتأكيد الهوية هو مجرد قاعدة صحية لذلك. لكن الهوية يمكن أن تتبخر على حرارة المعاناة الوجودية للجماعة. ربما كان لا بد من البحث عن إطار لحل المشكلات الاجتماعية خارج إطار الليبرالية والاشتراكية كما نعرفهما. وقد يستدعي هذا إعادة تقويم للتجريبية المحتقرة.

العثمانية ذاتها. وما كان لهذه الحماية إلا أن تؤثر بشكل أو بآخر في وضعية هذه الأقليات السياسية والاقتصادية والثقافية أيضاً، ومن ثم في موقف الدولة العثمانية ذاتها وهيبتها الداخلية بعد أن تخلّت عن سيادتها في ما يتعلق برعاياها ذاتهم. وهذا التخلّي يعكس إلى حد كبير التصور القومي التقليدي الديني الذي تحدثنا عنه. فقبول الحماية هو اعتراف بانتماء الأقليات إلى الأمم المسيحية.

أولاً: العزل الاجتماعي

على المستوى الأول الاقتصادي كانت النتيجة أن معظم تجارة الشرق الأوسط قد انتقلت إلى أيدي الأقليات الدينية المسيحية واليهودية. الأمر الذي لا يعني قط، وهنا يكمن الاحتواء السياسي للواقعة التاريخية، أن المسيحيين جميعهم قد أصبحوا تجاراً، أو أنهم أفادوا جميعاً من هذه الحماية. لا شك في أن الفلاحين ظلوا يشكلون أغلبية السكان من جميع الطوائف، خصوصاً من بعض الطوائف غير الإسلامية التي كانت تلجأ إلى الجبال أو الريف من أجل الحفاظ على هويتها وبعض من استقلالها الذاتي بعيداً من مناطق النفوذ المباشر للسلطة المركزية. ويمكن أن يكون البعض قد أفاد من الجنسية الأوروبية التي كانت معروضة عليهم للتهرب من دفع الضريبة، أو للانتقال من مهنة الفلاحة إلى مهنة التجارة، لكن عدد هؤلاء ظل من دون شك أقل بكثير مما يميل المرء إلى الأخذ به. لكن احتكار التجارة الكبرى من قبل جماعات تنتمي إلى أقليات دينية أو أقوامية معينة، ما كان بإمكانه إلا أن يغذي الفكرة الشائعة منذ قبول بعض الأفراد بالحماية الأجنبية حول التعامل مع الأجنبي وتدعيمها. ويزيد من

سعة انتشار هذه الفكرة أن هذه التجارة الخارجية التي تحتكرها جماعات متميزة، كانت في جوهر مسألة الارتفاع الدائم في الأسعار والتدهور المستمر للأحوال الاقتصادية العامة للأغلبية الاجتماعية. وهذا يفسر أيضاً كيف أن المعارضة الاجتماعية ضد السلطة المركزية كانت تأخذ أكثر فأكثر شكل الهجوم على الفئات الاجتماعية المتغربة المسيطرة على الشؤون الاقتصادية.

في هذه الحركة الاقتصادية التاريخية كانت الجماعة تتحقق من الانزلاق الفعلي للسلطة باتجاه خدمة طبقة التجار الكبار الجديدة، وتدرك كيف أن الدولة بدأت تعكس تطور المصالح الخاصة للتجار على حساب مصالح الجماعة ككل. مع هذا الانزلاق التدريجي للسلطة كانت الدولة تتطور خلال القرن التاسع عشر نحو دولة استبدادية يزيد في استبداديتها تحديثها وتخلّيها النسبي عن التمسك بالدين، أو بأي شرعة إنسانية. وعلى هامش نمو طابع الدولة الاستبدادي المفرط كانت تبرز العناصر الجديدة للاستغلال الحديث من النمط الميركنتيلي. من الصحيح إذاً، أنه منذ منتصف القرن الماضي على الأقل، كانت الأغلبية قد بدأت تشعر بأن الأرض تميد من تحت أقدامها[٣].

هناك عنصر آخر يستحسن عدم نسيانه هنا أيضاً لأنه يلقي

---

(٣) ليست برجوازية الأقليات هي الوحيدة التي أفادت من هذا الاندماج التجاري العثماني في السوق الدولية واكتساب وضعية قانونية ممتازة يجسّدها حمل جواز السفر الأجنبي. فالبرجوازية الإسلامية أيضاً استطاعت أن تتهرب من دفع الضريبة أو من الخدمة العسكرية بالانتماء إلى طائفة الأشراف المنتسبين إلى الرسول. وقد تطورت هذه الحركة بسرعة في الوقت ذاته، وأخذت الكثير من العائلات صفة الأشراف.

بعض الضوء على الوضع الاقتصادي والنفسي العام للجماعة.

إن انهيار الاقتصاد الحِرَفي في المراكز المدينية كان يدفع الوجهاء والأسر الأكثر نفوذاً في الريف والمدينة إلى الانكفاء نحو الملكية العقارية، وإلى وضع اليد على الأراضي المشاعية أو أراضي الفلاحين الضعفاء، أو إلى الحصول على مختلف الامتيازات للوقاية من الانكماش والتدهور الاقتصادي. وهكذا تطورت حركة الإقطاع الحديث الأوروبي، إذا شئنا، حيث يظل الفلاحون مجردين من كل سلطان أمام أسياد الأرض. وشيئاً فشيئاً أخذ الاقتصاد التقليدي التعاوني أو الجماعوي يسقط تحت سيطرة الطبقة المغلقة استجابة لحاجات الاندماج في السوق الرأسمالية الدولية. وما كان للدولة أن تهنّئ نفسها لهذا التطور الذي لا بد من أن يدعم، في نظرها، السيطرة على الريف الذي يشكّل خزاناً تاريخياً للثورات والتمردات، ولا بد من أن يحسم طرق الاستغلال الزراعي ويزيد من ريعية الأرض. ولن تلبث الدولة، متّبعة نصائح خبرائها الأوروبيين، حتى تجعل من هذه الحركة وضعية شرعية مع تغيير قوانين الملكية في الثلاثينيات من القرن التاسع عشر مع ما سُمّي بـ «التنظيمات»[4].

---

(٤) يراد بالتنظيمات سلسلة من القوانين التي أصدرها السلطان عبد المجيد لإصلاح الحكم في البلاد العثمانية. وقد استهلها بالفرمان الذي أذاعه عند تسلمه العرش في عام ١٨٣٩، وبه أبطل مبدأ إعطاء الولايات بالالتزام ونظم الضرائب والمكوس ووكل أمر جبايتها إلى موظفين تابعين لنظارة المالية في الآستانة. ثم أعقبه في عام ١٨٥٦ بفرمان ثانٍ ساوى فيه بين المسلمين وغير المسلمين في الحقوق والواجبات، وأعفى غير المسلمين من الجزية التي كانت تدفع باسم الخراج. غير أن هذا الإصلاح المزدوج بقي حبراً على ورق بسبب المعارضة التي لقيها في بداية الأمر. ولم يبدأ تطبيقه الفعلي وتعميمه على جميع الولايات إلا حوالى عام ١٨٧٠.

ما حدث إذن في ذلك القرن هو أن حلفاً سياسياً اجتماعياً قد بدأ يشق طريقه إلى الحياة، مستنداً إلى توافق المصالح الظرفي بين المُلّاك الجُدد، والوجهاء المسلمين والتجار المنتمين إلى أقليات مختلفة والسلطان المستبد الراغب في زيادة حصة الضريبة ونفقات الدولة. كان هذا الحلف هو القاعدة الأولى للانتقال نحو الدولة الحديثة والتحديث. واستمرت هذه الحركة وتعمّقت مَلامِحُها خلال القرن التالي، مستوعبة عناصر جديدة من الفئات الاجتماعية الداخلة في مجتمع الأحرار هذا، والمنحدرة من أصول اجتماعية ودينية متنوعة. ولا شك في أن بعض الجماعات الفلاحية استفادت من هذه الحركة ومن الميزان الجديد للقوى لتقوم بقفزة حقيقية على مستوى تحسين طرق استغلال الأرض، أو من طريق الإفادة من طرق التجارة الجديدة، أو من الانفتاح نحو السوق الخارجية. هكذا أمكن ظهور بعض الزراعات الصناعية مثل إنتاج الحرير في مناطق مختلفة، والارتباط بالأسواق الأجنبية. وستتكرر هذه الحركة مع زراعة القطن في بلاد عربية متعددة في ما بعد، وبمبادرة أحياناً حكومية، وأحياناً خاصة في القرن العشرين.

كان الانقلاب في الأوضاع الاجتماعية محسوساً إذن منذ التدخّل الأوروبي الذي ما كان إلا أن يفيد أولئك الذين كانوا أكثر قدرة وأعظم استعداداً، بسبب ديانتهم أو علاقاتهم التجارية أو التاريخية، على إدراك أهمية الانعطاف التاريخي الجديد وتثميره لمصلحتهم. أما بالنسبة إلى هؤلاء الذين ظلوا، بسبب انتماءاتهم الثقافية أو أصولهم الاجتماعية أو موقعهم الجغرافي، متخوّفين من الغرب، ومعادين الانفتاح عليه، فما كان من

الممكن إلا أن يستشعروا التهديد ويستنكروا ما كان يبدو لهم شكلاً من أشكال التعاون مع الأجنبي. وقد أثّر في تدعيم هذا الموقف واقع أنهم لم يكونوا قد أعدوا لمثل هذا التغيير، لا على الصعيد النفسي، ولا على الصعيد المادي، وهذا ما منعهم من اجتياز هذه العتبة للانتقال إلى ممارسة جديدة وسياسة جديدة. فبدلاً من أن يناضلوا لنيل حقوقهم في النظام الجديد المرشّح إلى التطوّر والاستمرار، لبس دفاعهم عن مصالحهم لبوس المعارضة السلبية، السلمية أحياناً، لكن العنيفة أحياناً أخرى، لنهضة هذا الحلف الاجتماعي الجديد وسيطرته، بل للنظام الميركنتيلي الصاعد ذاته.

وبقدر ما كان هذا النظام يبدو نظاماً مغلقاً واستبدادياً يصعب النضال فيه من داخله، ولا يحمل أي إمكانية ليصبح نظام تعميم للامتيازات، لكنه يقوم على تركيز الامتيازات التي لا تفيد منها إلا فئة محدودة، كان الانكفاء على الماضي والتقاليد يمثل التمسّك بالمثال الأعلى للعدالة والأمن والوطنية. كان الدفاع عن الذات يأخذ بالضرورة شكل رفض للآخر، الأجنبي والمحلي الراغب في التمييز.

في الحقيقة كانت تراهن العامة، في سبيل فرض الاستسلام على الفئات الجديدة الممتازة التي تهدد باحتكار السلطة والخبز معاً، على إمكانية وقف تطور هذه الحركة الجديدة التغريبية، وتعلن من أجل ذلك ما يشبه الحرب المقدسة ضد أولئك الذين أصبحوا يمثلون حصان طروادة، أو القناة التي يأتي منها الشر. وبسبب غياب وسائل ومفاهيم ذهنية فاعلة وأطر سياسية مناسبة،

ما كان لدى العامة وهي تشهد خيانة السلطة وانفراط عقد الأخوّة، إلا أن تلجأ إلى الأولياء والقديسين وتحتمي وراء النصوص المقدسة. وللأسف لم يكف التاريخ حتى الآن عن تأكيد صحة موقفهم ونقضه في الوقت ذاته، وهذا ما يجعلهم يقفون اليوم، كما كانوا منذ قرنين: لا مقهورين ولا منتصرين. إنه يؤكد صحة موقفهم لأن نمط التطور الذي أدانوه لا يزال إلى الآن يستحق أكثر من الإدانة والاعتراض. ولا تزال إمكانية تغييره من داخله مستحيلة كما لو كان قد خلق ليكون مثالاً لتكوين طبقة ـ طائفة مغلقة مستقلة عن الأغلبية الاجتماعية، ولا يزال تغييره يتطلب إزالته كلّياً. ويدعم هذه الحقيقة التطور الاستبدادي المتفاقم لنظام الأقلية الاجتماعية، هذا الذي لا يترك للجماعة أي مخرج غير الرفض المطلق. لقد كان بالنسبة إلى الأغلبية الأذى المجسّد الذي لم تكف عن تحمّل نتائجه بقدر ما أظهر تطوره جوهر تركيبه باعتباره إطاراً ضيقاً لتكوين نخبة محددة الأفق والروح، مهما كانت أصولها الدينية أو الاجتماعية، محتكرة كل مكتسبات الحضارة، ومصممة على ألا تتنازل عن أي امتياز من امتيازاتها. وهذا التطور ما كان يمكن إلا أن يؤكد قلق الأغلبية الاجتماعية ومخاوفها، ويجعلها تنظر إليه على حقيقته كحركة تغريبية تقوم على الاحتواء والتهميش والاستبعاد والإفقار والاستبداد الحديث والقمع. هذه النهضة لم تكن اذاً إلا نهضة البعض واختناق الآخرين، الأمر الذي يؤكد أن الشعور العميق بالتهديد لم يكن كله خاطئاً. لكنه نقض موقفهم أيضاً لأنه أثبت هذه الحقيقة الأساسية: إن الاندماج في العالم الرأسمالي واقعة لا مردّ لها، وقد كان من العبث التصدي

للنخبة الصاعدة الحديثة بفرض مقاطعة الغرب والانكفاء نحو الماضي الذي لا يكف عن فقدان ركائزه ومنابع إلهامه التاريخية والواقعية.

وكان من الممكن قلب اتجاه هذه الحركة لو أن التحديث الاقتصادي والسياسي الذي كان في بدايته إطاراً خاصاً لنهضة النخبة الاجتماعية، قدّم، كما حصل في الغرب، في مرحلة ثانية، فرص اندماج متوسع لفئات اجتماعية جديدة يتزايد حجمها باستمرار، أي لو كان تقدمياً. والحال أنه نتيجة آليات التبعية التي تناولها كُثُرٌ من الاقتصاديين بالتحليل، لم يتكوّن هنا إلا المجتمع الذي أطلق علية مجتمع الخمسة في المئة. ولم يتطور إلا اقتصاد الاستهلاك الخاص بالبرجوازية الكبرى والوسطى، بينما لم يتقدّم الإنتاج الواسع للجماهير إلا في فترات صغيرة ومتقطعة كانت وراءها الثورات والتمردات المتتالية للجماهير المكدحة.

يعبّر رفض الاندماج في العالم الرأسمالي الجديد عن حقيقة عميقة، تعكس رفض الجماهير التقهقر إلى وضعية بربرية أو عبودية، أو وضعية أقنان الأرض التي تدفعها إليها الدولة الجديدة. وهذه هي الأسباب التي يجدر بنا أن نفسر بها التمردات الأولى، العمياء من دون شك، لأنها تمثل رد فعل يقع على جانب الموضوع للجمهور المسلم ضد الأقليات المسيحية في منتصف القرن التاسع عشر، وذلك إذا لم نشأ أن نفسرها بجنون العامة أو بنيلها الفطري للشر. أقول عمياء لأن التفسير لا يمكن أن يتحول إلى تبرير، ورد فعل الجمهور المسلم الشعبي على الوضعية التي وصفناها كان يمكن أن يأتي بنتائج أخرى

فعلية لو أنه تركز على السلطة الأساسية التي تشكل مركز الحلف الاجتماعي الجديد وعصب توازنه. وكان من الممكن لهذا العمل أن يقوم لو أن قسماً من النخبة الاجتماعية كان أقل انشداهاً بحسنات الحضارة الحديثة، وأقل عبودية لهوس التحديث وتعلقاً بالامتيازات التي يجلبها له، وأقل احتكاراً فطرياً للشعب، وأكثر تحسساً بمشكلاته .

وبقدر ما خانت النخبة الجمهور، خانت ضربات الجمهور أهدافها النخبوية. وهذه الواقعة ستتكرر ولا تزال في الواقع تتكرر في أشكال وصور جديدة، أقل أو أكثر عدوانية، وكل فرد من أفراد النخبة المتصارعة يذوب في تيار أغلبيته الطائفية.

ثانياً: العزل الثقافي:
من العصبية الدينية إلى العصبية القومية

لا تكون الجماعة إلا بالعصبية، أي بشعور التضامن والتلاحم الجماعي تجاه الجماعات الأخرى. وهذا أساس سلوكها على الساحة الدولية كجماعة متميزة ومستقلة ذات إرادة واحدة ومصالح مشتركة. وتكوين الجماعة لا يقوم على زرع روح العصبية، ولكنه يقوم على أسس موضوعية سياسية واقتصادية هي التي تولد الشعور بالتضامن والعصبية التي تصبح هي ذاتها درعاً نفسياً يصون وحدة الجماعة واستمرارها.

أحدث تفكك هيبة الدولة العثمانية، ودخول الأفكار والعلاقات الغربية خلال القرن التاسع عشر، ثغرة فعلية في هذه العصبية الأولى الدينية التي كانت تستند إليها إلى حدٍ كبير، إن لم يكن كليِّ العصبية القومية أو الوطنية. وكان أحد مظاهر هذه

المشكلة زعزعة العصبيات الدينية لدى الجماعة المسيحية الشرقية التي اهتزت أمام دخول المذاهب الجديدة كالبروتستانتية وغيرها[٥]، كما لدى الجماعة الإسلامية التي بدأت تتعرض لأفكار «الدهريين» الميالين إلى التخفيف من أهمية العلاقة الدينية في تكوين الفكرة الوطنية، وهذا ما عبّر عنه خير تعبير رفاعة الطهطاوي، وتبعه فيه الكثير من تلامذته ومريديه. وقد أثار الخوف على انفراط عقد هذه العصبيات الدينية ردود أفعال عنيفة لدى مختلف الجماعات الدينية، ترجمت باعتداءات طائفية امتحنت فيها كل جماعة عمق مشاعرها التضامنية، واطمأنت إلى قوة عصبيتها.

وساد في نهاية القرن الماضي الشعور العام لدى النخبة الاجتماعية المكوّنة من مختلف الطوائف، برفض العصبية الدينية ووسمِها بالتعصّب، أساس كل الأمراض الاجتماعية. وللرد على هذه الفكرة كتبت **العروة الوثقى** التي يرئس تحريرها محمد عبده، مقالة خاصة في التعصب لتبين فضل العصبية الدينية على العصبية القومية، والمعنى التاريخي لظهور الثانية. تبدو المقالة كما لو كانت راهنة اليوم بعد ما يقارب القرن على نشرها، كما لو أن العرب لم يتقدموا خطوة واحدة على طريق حل المشكلات والصعوبات التي خلفها التماس مع الغرب والانفتاح عليه. تقول المقالة: (. . .) «والمتسربلون بسرابيل

(٥) انظر مثلاً صورة عن هذه النزاعات الداخلية في: الخوري مخائيل بريك الدمشقي، **وثائق تاريخية للكرسي الملكي الأنطاكي: تاريخ الشام (١٧٢٠ - ١٧٨٢)** (حريصا (لبنان): [د.ن.]، ١٩٢٠).

الإفرنج الذاهبون في تقليدهم مذاهب الخبط والخلط لا يميّزون بين حق وباطل، هم أحرص الناس على التشدّق بهذا البدع الجديد، فتراهم في بيان مفاسد التعصب يهزون الرؤوس ويعبثون باللحى ويبرمون السبال، وإذا رموا به شخصاً للحط من شأنه أردفوه للتوضيح بلفظ أفرنجي (فناتيك)، فإن عهدوا بشخص نوعاً من المخالفة لمشربهم عدّوه متعصباً، وهمزوا به وغمزوا ولمزوا، وإذا رأوه عبسوا وبسروا، وشمخوا بأنوفهم كبراً وولّوه دبراً ونادوا عليه بالويل والثبور»[٦].

فالتعصب «هو عقد الربط في كل أمة، بل هو المزاج الصحيح يوحّد المتفرق منها تحت اسم واحد»، أي بمعنى آخر هو أساس وحدة الجماعة وتضامنها والمساواة بين أفرادها بحيث «لا يجد الرأس بارتفاعه غنى عن القدم، ولا يرى القدمان في تطرفهما انحطاطاً في رتبة الوجود، وإنما كل يؤدي وظائفه لحفظ البدن وبقائه»[٧].

«وكلما ضعفت قوة الربط بين أفراد الأمة بضعف التعصب فيهم استرخت الأعصاب، ورثّت الأطناب، ورقّت الأوتار، وتداعى بناء الأمة إلى الانحلال، كما يتداعى بناء الهيئة البدنية إلى الفناء، بعد هذا يموت الروح الكلي وتبطل هيئة الأمة وإن بقيت آحادها، فما هي إلا كالأجزاء المتناثرة، إلى أن تتصل بأبدان أخرى بحكم ضرورة الكون، وإما أن تبقى في قبضة

(٦) الأفغاني وعبده، العروة الوثقى، ص ٧٩.

(٧) المصدر نفسه، ص ٨٠.

الموت إلى أن ينفخ فيها روح النشأة الأخرى. (سُنّة اللّه في خلقه) إذا ضعفت العصبية في قوم رماهم اللّه بالفشل، وغفل بعضهم عن بعض، وأعقب الغفلة تقطّع في الروابط، وتبعه تقاطع وتدابر فيتسع للأجانب والعناصر الغريبة مجال التداخل فيهم، ولن تقوم لهم قائمة من بعد حتى يعيدهم اللّه كما بدأهم بإفاضة روح التعصب في نشأة ثانية».

الحجة الأساسية لمحمد عبده هي إذن حجة من نمط قومي. العصبية الدينية ضرورية لبقاء العصبية الوطنية، وليس لتحقيق أهداف دينية خاصة، وهنا يتحدث عبده كعالم اجتماع لا كرجل دين.

لكنه لا ينسى أيضاً ذكر أن «التعصّب وصف كسائر الأوصاف، له حد اعتدال وطرفا إفراط وتفريط، واعتداله هو الكمال الذي بيّنا مزاياه، والتفريط فيه هو النقص الذي أشرنا إلى رزاياه، والإفراط فيه مذمّة تبعث على الجور والاعتداء. فالمفرط في تعصّبه يدافع عن الملتحم به بحق وبغير حق، ويرى عصبته منفردة باستحقاق الكرامة، وينظر إلى الأجنبي عنه كما ينظر إلى الهمل لا يعترف به بحق، ولا يرعى له ذمة، فيخرج بذلك على جادة العدل، فتنقلب منفعة التعصب إلى مضرّة ويذهب بهاء الأمة، بل يتقوّض مجدها، فإن العدل قوام الاجتماع الإنساني وبه حياة الأمم، وكل قوة لا تخضع للعدل فمصيرها إلى الزوال، وهذا الحد في الإفراط في التعصب هو الممقوت على لسان الشارع (ﷺ) في قوله «ليس منّا من دعا إلى عصبية».

«والتعصب كما يطلق ويراد منه النعرة على الجنس، ومرجعها رابطة النسب والاجتماع في منبت واحد، كذلك توسع أهل العرف فيه، فأطلقوه على قيام الملتحمين بصلة الدين لمناصرة بعضهم بعضاً، والمتنطعون من مقلدة الإفرنج يخصون هذا النوع منه بالمقت، ويرمونه بالتعس. ولا نخال مذهبهم هذا مذهب العقل. فإن لحمة يصير بها المتفرقون إلى وحدة، تنبعث عنها قوة لدفع العائلات وكسب الكمالات، لا يختلف شأنها إذا كان مرجعها الدين أو النسب، وقد كان في تقدير العزيز العليم وجود الرابطتين في أقوام مختلفة من البشر، وعن كل منهما صدرت في العالم آثار جليلة يفتخر بها الكون الإنساني، وليس يوجد عن العقل أدنى فرق بين مدافعة القريب عن قريبه ومعاونته على حاجات معيشته، وبين ما يصدر من ذلك عن المتلاحمين بصلة المعتقد ورابطة المشرب».

منذ النهضة بدأت مشكلة انحلال الرابطة العصبية الدينية تظهر كانحلال للرابطة القومية. وهذا الانحلال مرتبط في الواقع بدخول الشك إلى القيم الثقافية والمُثُل العُليا التي يجد فيها أبناء الجماعة الواحدة فرصة تحققهم، وتصبح بالنسبة إليهم المرآة التي يتعرفون فيها إلى أنفسهم بصفتهم أفراداً وأعضاء في جماعة واحدة، وإلى الآخرين. هل نحن مسلمون أم مصريون أم سوريون أم عرب ... إلخ. لكن هذا يفترض أيضاً أن يكون معنى كل من هذه الذاتيات واضحاً كفاية حتى يستطيع الفرد أن يتعرف إلى ذاته فيها، وأن يكون بالإضافة إلى ذلك، إجرائياً، أي ملموساً في الممارسة الواقعية بحيث يتحقق الفرد من واقع التضامن بينه وبين بقية أفراد الجماعة

أيضاً، وكي يكون كذلك يجب أن يكون مشتركاً بين غالبية أعضاء هذه الجماعة[٨].

ومنذ البدء عولجت مسألة الذاتية من منظورات مختلفة ومتباينة سياسية بالدرجة الأولى. فالتأكيد على الذاتية الإسلامية، ومنها نظرية الجامعة الإسلامية أو الوحدة الإسلامية، كان يعني إعطاء الأولوية للصراع ضد الأجنبي وضد الغرب، ويتضمن في ذاته، ليس تأجيل الصراع الداخلي ضد الجمود والاستبداد، ولكن تسخيرهما لخدمة المهمة الأولى. أما تأكيد الذاتية القومية السورية أو المصرية أو الحجازية أو العربية، ومنها نظرية الانفصال عن الدولة العثمانية، فكان يعني إعطاء الأولوية للصراع الداخلي ضد عدم المساواة بين الأديان والطوائف، أو بين المواطنين، وضد الاستبداد القائم. وستأتي نظرية القومية العربية لما بعد الحرب العالمية الأولى كمحاولة للتسوية وكمصالحة بين الدين والجنسية، أي كقومية جديدة لا تنكر كلّياً الحدود الدينية الجامعة لمختلف البلاد الناطقة بالعربية، ولا تتخلى عن الفروقات الجنسية التي تبني كل أمة بحسب حدود الدولة التي غالباً ما كانت من نتائج التقسيم الاستعماري الذي تبع هو نفسه إلى حدٍ ما حدود التمايزات التقليدية بين الأقاليم العربية. لكن هذه الذاتية لم تَرَ للأسف النور إلا كحركة فكرية

---

(٨) أليست العصبية القومية الحديثة قائمة أيضاً على عصبية المعتقد؟ والفرق يكمن عندئذٍ في عصبية معتقدية دهرية وأخرى دينية. فالأمم الأوروبية خلقت عصبيتها على أساس المشاركة في عقيدة وقيم واحدة: قيم الحرية الحديثة والديمقراطية والنظام الليبرالي بشكل عام، وليست عصبية النسب إلا فكرة ثانوية بالمقارنة مع عصبية المعتقد. بل إن فكرة النسب هي في ذاتها نوع من الاعتقاد.

وسياسية، ولم تتحقق حتى اليوم في واقع سياسي واقتصادي يدفع إلى تكوين شعور واقعي بتضامن المصالح والأفكار. وفشلها في الانتقال من فكرة محركة للتضامن ضد الأجنبي، إلى قوة سياسية واجتماعية فعلية ودولة واحدة، هو الذي أبقاها، حتى اليوم، رهينة بالانفكاك إلى عنصريها الأوليين: الدين والإقليم أو العرق. فالعروبة تبدو أحياناً رديفة للإسلام، وأحياناً أخرى رديفة للعرق أو الجنسية العربية، وكلاهما يثيران من المشكلات ما يمنع الجماعة العربية اليوم من أن تجد فيهما مرآة تحققها الذاتي الفردي والجماعي.

وهكذا يمكن القول إننا عدنا إلى بداية النهضة. إلى صراع بين نظريتين للذاتية، أساس وحدة الأمة، النظرية الإسلامية والنظرية العلمانية أو الدهرية. فالنظرية الإسلامية لا تعتبر العصبية الجنسية أو القومية نقيضاً للعصبية الدينية، ولكنها تابعة لها. بينما تعتبر النظرية الدهرية أن العصبية الدينية معادية لفكرة الأمة الحديثة التي كانت العامل المحرّك للنهضة الغربية في أوروبا.

وسنلاحظ أن النظريتين تستلهمان معاً الفكرة القومية، وتعكسان سياستين متناقضتين للخروج من الأزمة السياسية والضعف الاقتصادي الذي وقعت فيه الجماعة التي هي تارة إسلامية وتارة عربية أو مصرية. . .إلخ. فالنظرية الإسلامية تقوم على فكرة أن الدين أكبر دافع للنهوض والارتقاء بالعرب، ولا تزال موجودة حتى اليوم بعد زوال الدولة المتعددة الجنسية، أما النظرية الدهرية فترى أن الدين هو عامل تفرقة وتمييز وانقسام،

وأن القومية هي عامل الوحدة الحقيقية بين مختلف المواطنين بقدر ما تزيل دور الدين عن السياسة. وكلتا النظريتين لم تستطيعا تاريخياً أن تؤكدا صحة اعتباراتهما. فمع الزمن وتطوّر البنيات الحديثة للجماعات الإسلامية، برزت أكثر فأكثر الخصائص القومية في الأقاليم الإسلامية، وأصبحت عاملاً أساسياً مكوناً للشخصية وللوعي المحلي. كما زاد تأثير الأفكار الدهرية نفوذاً لدى الطبقات العليا والوسطى مع تناقص فاعلية الاعتقادات الدينية وتأثيرها في مجرى الحياة اليومية والإنتاج. ونتجت من ذلك هوّة بين الانتماء الديني والانتماء الجنسي. وهناك الكثير من المسلمين الذين لا يتعرفون إلى أنفسهم في الثقافة الإسلامية اليوم إلا بشكل سطحي. وهذا نتيجة توسع انتشار الثقافة الغربية الحديثة، وبسبب السياسة الثقافية التي بدأت تمارسها الدول الإسلامية والعربية منذ القرن التاسع عشر.

لكن، من جهة أخرى، لم تتحقق أيضاً واقعياً الأسس الموضوعية الفعلية الثابتة لقيام ذاتية دهرية تتجاوز الدين والطائفية، وتدفع إلى نشوء مشاعر تضامن محلي قومي، بغض النظر عن الأصول الاجتماعية أو المذهبية. وكان يمكن مثل هذه الذاتية أن تتطوّر فعلياً لو تحققت دولة عربية واحدة كفيلة بتطوير ثقافة عربية مشتركة ومتجددة تقوم على المساواة الفعلية وتكافؤ الفرص بين أفراد الجماعة. لكن الوعي الدهري ظل محصوراً في فئة اجتماعية ضيقة، أو أنه بقي لدى الطبقات الوسطى قشرة بسيطة تغطّي الوعي الديني الجماعي السابق.

وقد أُبعد، ولا شك، الدين عن السلطة لدى تكوين الدول

العربية التي تبنّت، بشكل عام وإلى حدٍ كبير، المبادئ والقوانين الوضعية، إلا في ما يتعلّق بالحقوق الشخصية. لكن بقدر ما عجزت الفكرة القومية عن إنشاء ذاتية ووعي جديدين دهريين جماعيين، جاء هذا الإبعاد بنتيجة معاكسة، هي تعميق دور الدين في السياسة. ولأن عدم المساواة زاد ولم يتراجع، ولأن الظلم والاستبداد تعاظما ولم يندثرا، ولأن الثقافة الحديثة رفعت إلى السلطة فئة قليلة وجديدة وأبعدت إلى الهامش كل الجماعات الأخرى، أخذت السياسة الوضعية ذاتها تستنفر الدين وتعتمد عليه. لم يعد الدين هو السياسة التي تطلب العدل والاعتدال والتسامح والأخوّة، ولكن السياسة التي أخذت تتغذى بالنزاع والصراع، هي التي بدأت تستخدم الدين وتؤسس للآلية الطائفية.

وهكذا أيضاً كان الاغتراب الذاتي لدى الجماعة الدينية والدهرية معاً. إذ ظهرت الدولة الدهرية في نظر المسلمين وسيلة لفرض سلطة متهاونة مع الأجنبي ومتعاملة معه، بينما ظهر استمرار اشتغال السياسة الإسلامية بالدين، في نظر الدهريين، كرفض للاتفاق القومي، وكتهديد للدولة القومية الحديثة.

إن إبعاد الدين عن السلطة أعطى إلى الأغلبية الإسلامية الشعور بالتحول إلى أقلية ثقافية، وجعل ردود أفعالها على هذا الصعيد ردود أفعال الأقلية الحريصة على هويتها المهددة والطامحة باستمرار إلى تأكيد هذه الهوية على الصعيد الثقافي، نظراً إلى عجزها عن تأكيدها على الصعيد السياسي. وهذا هو الميل العام والسياسة العميقة لكل أقلية مبعدة عن السلطة السياسية المباشرة. إن المطالبة بالهوية قد أصبح مطالبة بالمساواة، ومن هنا ازدياد أهميتها السياسية.

وحدث الأمر ذاته بالنسبة إلى المسيحية الغربية بعد الثورة القومية. لكن النتائج لم تكن هنا واحدة، لأن الجماعة الدينية تحوّلت فعلاً إلى أقلية، ولم يعمل إبعاد الدين عن الدولة والسلطة إلا على حرمانه أيضاً من المساهمة الحقيقية في السياسة. وأصبحت الثقافة الدهرية المشتركة تتجاوز بكثير التراث الديني التقليدي، كما أن المؤسسة السياسية تحررت وتشعبت لدرجة أصبح أمامها حزب الكنيسة أو حزب اللّه حزباً صغيراً جداً بالمقارنة مع الأحزاب الأخرى الوضعية. وكما أدّت نهضة الثقافة القومية الحرة دوراً كبيراً في تنمية ذاتية جديدة مشتركة للجماعات القومية الغربية، أدت الديمقراطية، باعتبارها مؤسسة سياسية للسلطة، دوراً أساساً في إبعاد الدين عن السياسة، وفي تحرير السياسة من سيطرة المؤسسات والأطر الدينية. وإذا لم ينس الفرنسي اليوم أن بلاده مركز الكاثوليكية في العالم، فإنه يتعرف إلى نفسه أكثر بكثير في تاريخه الحديث وتراثه الثقافي منذ الثورة الفرنسية حتى اليوم. ويزيد في تأكيد هذا الشعور القومي واقع أن هذا التاريخ الحديث هو القسم المجيد من تاريخ فرنسا، على الصُعُد الثقافية والسياسية والتقنية معاً، أي على صعيد المساهمة في تكوين الحضارة الحديثة التي تقدم اليوم، بسبب سيادتها وتفوّقها، المعايير الأساسية التي تقيس بها بقية الشعوب إنجازاتها. وبشكل عام كانت الثقافة الحديثة إطار تنمية المساواة في الحقوق وتكافؤ الفرص، ومن هنا أصبحت عقلانية، وأصبح التأكيد عليها والدفاع عنها دفاعاً عن العقل ضد ظلامية القرون الوسطى التي جسّدت ثقافة العزلة والعزل والتهميش والاستبعاد للأغلبية عن السلطة. لا يكفي أن تدعو المنظومة الثقافية الجديدة إلى المساواة حتى تكون منظومة مساواة، إنما يجب أن تظهر واقعية هذه المساواة.

لكن انتقال النزعة الفلسفية العلمانية التي لا تشكل النظرية القومية إلا جانبها السياسي، أدّى دوراً مختلفاً كل الاختلاف في البلاد الأخرى التي سُيطر عليها بشكل أو بآخر. فالعلمانية لم تنبت هنا من الصراع الاجتماعي الداخلي، ولم تنشأ نتيجة تفكك القيم التقليدية الموروثة وتحلّلها، وزوال فاعليتها في الممارسة اليومية والجماعية، ولكنها نشأت من طريق التبني من قبل نخبة محدودة العدد، وغالباً معزولة عن الشعب. فهي التي كانت بسبب انتمائها إلى الطبقات العليا المسيطرة، أكثر أو الأكثر قدرة على اكتشاف الغرب والالتحاق بثقافته. وبينما كانت العلمانية الغربية فلسفة للثورة ضد الطبقة السائدة المتحالفة بشكل أو بآخر مع الكنيسة، ووعاء لأفكار التحرر والمساواة والأخوّة والعدالة والمواطنية والقومية، جاءت العلمانية العربية هنا كوسيلة لتقوية النظام السياسي القائم وتدعيم الطبقة المسيطرة التي أرادت أن تفيد من علوم الغرب الحديثة لتنعش نظامها اقتصادياً وسياسياً. وكانت كتقاليد وممارسات ولغة تفاهم ووعي من نمط جديد، وسيلة لعزل الغالبية الشعبية عن السلطة والسياسة.

بالإضافة إلى ذلك، ارتبطت الفلسفة العلمانية بظاهرتين أساسيتين سيكون لهما تأثير كبير في طبيعة انتشار هذه الفلسفة على الفئات الاجتماعية المختلفة والطوائف المختلفة. وقد أدّى ذلك دوراً كبيراً في تحويلها من فلسفة نشوء القومية الدهرية، إلى فلسفة تحليل للروابط الذاتية الداخلية والمحلّية، ولتغذية الانقسامات الطائفية في البلاد العربية.

الظاهرة **الأولى** هي التوسّع الغربي والسيطرة والاستعمار. وقد استخدم المستعمرون الإنكليز والفرنسيون المدرسة الحديثة

العصرية والدعوات الفلسفية العلمانية، وسيلة لتمكين سيطرتهم على البلاد المفتوحة، وتدعيم نفوذهم. وكتاب جمال الدين الأفغاني **الرد على الدهريين** مكرّس لنقد المدرسة الطبيعية التي أنشأها الإنكليز في الهند لبث الدعوة تحت ستار الإصلاح الإسلامي للعلمانية. وفي البلدان كلها التي حاولت الدولة الاستعمارية أن تسيطر عليها كلّياً جاءت الدعوة ضد الإسلام كوسيلة لضرب الذاتية الثقافية للجماعة، لإفقادها عصبية التضامن والتكاتف والتآلف ضد السلطة الأجنبية، وإفقادها ثقتها بنفسها، وتميّزها الذاتي، وتسهيل هضمها واحتوائها. وهذا ما أعطى الإسلام والعودة إلى التقاليد والتمسك بالأصول، معنى جديداً سياسياً وقومياً لا تزال آثاره باقية حتى الآن في مختلف الحركات الإسلامية.

لكن في الوقت ذاته الذي كانت تتمسك فيه الجماعات الإسلامية بالدين للدفاع عن نفسها وتعبئة صفوفها ضد التسلّط الأجنبي، كان يدخل في الوعي الإسلامي شيئاً فشيئاً، وتحت تأثير الهزائم المتواصلة، الشعور بالضعف والعجز وعدم الثقة بالذات. وشعور المستضعفين هذا على الساحة الدولية يعادل شعور المستضعفين من الأقليات على الساحة المحلية. ويزيد من هذا الشعور تعقيداً ذكريات الأمجاد الإسلامية التليدة التي كانت ترجع دائماً في الثقافة الإسلامية إلى التمسك بالدين وبالعودة إلى النص القرآني لرأب الصدع وتحقيق الوحدة والاستقرار.

وبمعنى آخر كان وراء المسلمين تاريخ لا يزال حياً في الأذهان، شديد الاختلاف عن التاريخ الحديث الغربي الذي دخلوا فيه من دون أي فكرة سابقة، أو معرفة بقوانينه ووقائعه

ومسائله الأساسية. وفي الوقت الذي كانوا يؤكدون فيه هويتهم الإسلامية لخوض الصراع ضد الأجنبي، كانوا ينكرونها في الممارسة العملية، ويفقدون الثقة بها، ويعظّمون في سرهم منجزات الشعوب الغربية المسيطرة وثقافاتها وذاتياتها.

وبهذا، كانت الذاتية الثقافية تتحوّل إلى رموز شكلية وودائع، يثير المساس بها أو تغييرها هيجانات سريعة وردود أفعال عنيفة. وأصبح هذا التمسك الشكلي المبالغ فيه بالذاتية، يعكس في الواقع العجز عن تطوير ثقافتهم الخاصة وقيمهم وإغنائها. وكان ذلك يخيف المصلحين منهم ويدفعهم إلى التمسك بالشكليات. هكذا أضاعت الهوية الذاتية أيضاً جوهرها وحركتها الداخلية المؤدية إلى الوطنية والعصبية. أصبحت الذاتية واهية كالزينة التي تخفي تحتها الفراغ الكامل.

خلق هذا الوضع نوعاً من الانسداد في الوعي العربي الإسلامي الذي يرفض تطوير القديم خوفاً عليه، ويقف حائراً أمام المعطى الأجنبي الذي يخاف منه. ومن هذا الانسداد سيتغذى التعصب بالمعنى السلبي للكلمة، أي معارضة الآخر بالرفض المحض والسلبية واستخدام الهيجان مكان التأمل والتفكير والحوار الذي ميّز العقود الأولى لليقظة. هذا التعصب الفكري هو اليوم صفة مميّزة للانسداد العقلي.

وبقدر ما ارتبطت العلمانية بالسلطة، هذه السلطة التي بقدر علمانيتها كانت ترتبط أيضاً بالأجنبي، نزلت النزعة الدينية إلى المعارضة. وبقدر ما ارتفعت الأوساط الاجتماعية التي تتبنّى العلمانية في المرتبة الطبقية، نزل الدين الذي كان حامي السلطة

في الماضي ضد الهرطقات العامية، إلى الشارع الشعبي. لكن هذه المعارضة ستبقى سلبية عنيدة وقاصرة معاً، بسبب فقدانها نظرية حيّة ومتجددة تستجيب لمتطلبات العصر والصراع الاجتماعي الحديث. ولم تنجح إلا في إيران وتجاه سلطة زمنية من النمط ذاته: مغلقة، جامدة ومتيبسة، قمعية وقهرية عاجزة عن المناورة والصراع.

نجحت المقاومة الدينية الإيرانية الشعبية (في عام ١٩٧٩) بقوة العدد والعناد والصلابة، ولم تستخدم في تكتيكاتها الرماح، لكنها عملت كمحدلة ثقيلة وصلبة تسحق بضخامتها كل من يقف في طريقها. ميدانها كل شوارع المدن الإيرانية ومراهنتها كلية ومطلقة. كانت إيران الحالة القصوى للنموذج الذي يسود كل البلاد الإسلامية: الدولة العلمانية المتعاملة مع الغرب، المستبدة حتى النهاية، المعادية مطلقاً للشعب، والمجسّدة لمصالح عصبة ضيقة قليلة القيمة والهيبة والعقل، شديدة التعصّب للنظرية العرقية القومية وللتاريخ الماضي الماقبل إسلامي، والشارع الفقير من العامة، الإسلامي الصميم، المعزول مطلقاً والمدفوع إلى الانتحار ثقافياً وسياسياً واقتصادياً، أي كانت الأقلية الاجتماعية هي الأغلبية في الحكم والسلطة، بينما كانت الأغلبية الاجتماعية قد تحوّلت بالقوة إلى أقلية ثقافياً بسبب معاداة السلطة للدين ونشر النزعة الآرية الفارسية والعداء للعرب رمز الدعوة الإسلامية، وسياسياً بسبب فرض دكتاتورية مطلقة وسوداء لم يعرف لها التاريخ مثيلاً، لا سند لها إلا العنف والاغتيال والتجسس والملاحقة والحرب الوقائعية والمعلنة ضد كل الشعب الإيراني.

هكذا جاءت المقاومة الدينية انفجاراً، وجاءت الثورة

السياسية تديّناً، والتحرر إسلامياً، والسلبية إنجازاً، وأمكن دين الزوايا العريق أن ينتصر على علم الحضارة الأمريكية الحديث.

ينطبق هذا النموذج إلى هذا الحد أو ذاك على الدول الإسلامية القائمة كلها. لا شك في أن هناك ظروفاً مختلفة وصوراً مختلفة أيضاً تتغير حسبها الخطة الأصلية. فقد يكون هذا الحكم أكثر أو أقل علمانية تعصبية، أكثر أو أقل ارتباطاً بالأجنبي، أشد أو أضعف استبداداً، لكن المقاومة الدينية موجودة دائماً، تكون كامنة أحياناً، وفاعلة أحياناً أخرى، لكنها تمثل دائماً قوة رفض مستعدة في كل لحظة للبروز والاشتعال، بغض النظر عن إمكانات انتصارها. ونجاحها غالباً ما يكون أصعب من هزيمتها، لكنها تبقى حركة مطالبة مستمرة بشرعية ضائعة، هي شرعية وجود قبل أن تكون شرعية سلطة.

والآن ليس من الضروري أن تتكرر ثانية الموجة الإيرانية، بل بالعكس، إن انتصار الثورة الإيرانية قد غير ظروف الثورة السياسية في المنطقة. ومنذ الآن ستأخذ المنظمات السياسية للمعارضة درساً من إيران، فتعيد إلى الدين اعتباره كي تحتوي من جديد المقاومة الدينية. لكن على برامج هذه الحركات السياسية وصحتها وصدقها، يتوقف مصير هذه المقاومة: اندماجها في مقاومة أعلى سياسية عامة وشفافة، أو خروجها من جديد إلى دائرة الرفض السلبي.

أما الظاهرة الثانية فهي ارتباط الدعوة العلمانية بالحداثة والتطور والحضارة. فالحضارة علمية في وسائل تحقيقها وتقنياتها، أو هكذا فهمها الغربيون والشرقيون على السواء، وهي

علمانية من حيث نظامها الاجتماعي. ومن شأن هذا أن يُدْخِلَ البلبلة في أذهان العرب الذين لا يعادل تمسّكهم بهويتهم المتمحورة بشكل عام على الدين، إسلامياً كان أم مسيحياً شرقياً، إلا عطشهم الشديد إلى التقدم العلمي والحضاري لمواكبة العصر واستعادة مجد أجدادهم. وقد أثارت هذه المسألة الكثير من عدم الانسجام في مواقف مثقفيهم وأقوالهم، وأعطت حلولاً أصلية لكنها نادراً ما كانت عملية. فإنقاذ ماء الوجه بكشف أصول العلم في التراث، لا يخفف من وطأة انتشار «الجهل»، ولا يزيل بنية ثقافية كاملة، أيديولوجيا مستندة هي ذاتها إلى شبكة من العلاقات الاجتماعية وروابط السلطة، لذلك كان الاتجاه عميقاً إلى الالتفاف على التراث وعلى مسألة الهوية، بقصد تسريع عملية التحديث العلمي والسياسي.

لكن هذا التحديث وصل أيضاً إلى طرق مسدودة. فالتحديث العلمي الذي بدأ منذ منتصف القرن التاسع عشر في الإمبراطورية العثمانية وفي مصر محمد علي، إذا أمكن أن يفتح الطريق أمام بناء مدارس جديدة ونشر العلوم والمعارف الغربية الحديثة، إلا أنه ظل عاجزاً عن أن ينشر روحاً فلسفية جديدة، أي قيماً عقلية جديدة قوية وصلبة بما فيه الكفاية حتى تنقض الأيديولوجيا السائدة، وتعيد صياغة عناصرها المفككة في أيديولوجيا جديدة دهرية مضموناً. وزاد في صعوبة ذلك أن مثل هذه الأيديولوجيا كانت مرتبطة بالتوسّع الغربي، وكانت تتلقى بسبب ذلك نقداً عنيفاً موجّهاً من أولئك الذين ينادون بالتحديث ذاتهم من أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. ولم يكن من الممكن إذن استبدال العقلانية التقليدية المتبلورة في

الإنسانية الإسلامية وقيمها الدينية، بعقلانية حديثة قائمة منذ لوك وفولتير على فكرة الحرية الفردية والانسجام الطبيعي.

هكذا بقيت الفلسفة الدينية، أو العاطفة الدينية المتمسكة بالقسر الشرعي وتطبيق النصوص والسُنّة هي السند الأساس للتماسك القومي النسبي للجماعة، قاعدة كل مقاومة للتسلّط الأجنبي. ولم تستطع فكرة الحرية الفردية والإنسانية المادية أن تشق طريقها قط، باعتبارها فلسفة شعبية، أي مسيطرة وموجّهة للسلوك الإنساني في العالم العربي. وبقيت الحضارة تعني على هذا المستوى النقل الذرائعي للمعلومات والمعارف المفيدة في هذا الميدان أو ذاك، وفي هذه الحقبة أو تلك. وبالرغم من أن حجم هذه العلوم العصرية وسِعَتها قد زادا مئات المرات تأثيراً في مجرى الاقتصاد والمعرفة، إلا أن نبعها ظل خارجياً، ولم يتولّد قط العقل، أي الترابط المفهومي الخاص الفردي والجماعي، الذي يتيح إنتاجاً مستمراً ومحلّياً لهذه المعارف. وهنا كان للصعيد السياسي تأثيره الحاسم. فلا يمكن تغيير العقل من دون تغيير علاقات القوى والمرتبية الاجتماعية. فنظام المعرفة هو التعبير الخاص لنظام السلطة وأداة صيانته وتطويره.

ثالثاً: العزل السياسي: مقارنة بين التحديث في أوروبا وفي الشرق

وهكذا تم الانتقال إلى فكرة التحديث السياسي، الذي يتجسد في الدهرية التي تقوم على مبدأ فصل السلطة الزمنية عن السلطة الدينية. وهنا كانت المشكلة الحقيقية التي لا يزال يتخبط فيها المجتمع العربي والإسلامي حتى اليوم. ولا تثير قضية

الفصل هذه مسألة التحالفات وعلاقات القوى المحلية فقط بسبب إعادة تنظيم المرتبية الاجتماعية ومواقع الطبقات والفئات والنخب التي يفترضها هذا الفصل، ولكنها تثير أكثر من ذلك مسألة ميزان القوى الخارجي. فأي أزمة داخلية تكون مرتبطة بإضعاف موقع الدولة وتعريضها لخطر الوقوع في براثن التوسّع الغربي. وبشكل عام دفع الخوف من هذا الخطر، الشارع العربي الإسلامي والمسيحي معاً، إلى دعم المرتبية الاجتماعية التقليدية ضد النخب الحديثة الراغبة في التحديث العلماني. ووحد كلمة الفئة العُليا تجاه التغييرات العنيفة التي طالب بها الثوريون العلمانيون كحل للتخلف والضعف السياسيين.

وهكذا إذن بقيت مسألة العلمانية رهينة مسألة الاستعمار والخوف من السيطرة الأجنبية. ولم تستطع أن تتقدم بعض الخطوات إلا عندما أمكن بعض الوقت تحقيق التآلف بين مختلف النخب التقليدية والحديثة. لكن، في هذه الظروف أعطت العلمانية نتائج معاكسة كلّياً لما كان ينتظر منها، أي الديمقراطية والحرية والمساواة. فتحالف النخب التقليدية والحديثة يحمل معه باستمرار الاستبداد والدكتاتورية، ويثير ضده إجماعاً شعبياً لم يفتر منذ القرن التاسع عشر. أما الديمقراطية التي حلم بتطبيقها في ظروف الصراع ضد النخبة الحديثة، الفريق البيروقراطي التقليدي العثماني أو العربي، فقد جاءت لتؤكد استمرار النظام السلطاني القديم رغم المظاهر الحديثة. هذا ما حصل مع «ديمقراطيات» مصر وسوريا، والسودان والمغرب ولبنان والعراق وغيرها من البلدان العربية. لقد كانت «البرلمانات» محشوّة برجالات النخبة المحافظة.

أخفقت العلمانية عندما عجزت عن أن تكون وعاء فاعلاً، ونمطاً في العلاقات الاجتماعية المنذور لدفع الديمقراطية إلى الأمام، أي إلى توسيع دائرة اتخاذ القرارات الخاصة بالجماعة وزيادة ساحة المسؤولية والمشاركة الشعبية في السلطة. وأدّت العلمانية، في شكليها الإصلاحي والجذري، إلى تفريخ استبدادية حديثة هي الدكتاتورية السوداء التي سبق فيها اللاتينيون العرب والإفريقيين والآسيويين، ضد الاستبداد القديم للدولة اللاقومية القديمة. كانت العلمانية تظهر كفلسفة للديمقراطية والتحديث السياسي الذي يتيح لأفراد من جميع الأديان الاشتراك المتساوي في السلطة والحكم والثقافة والاقتصاد. وهذا المفهوم الذي يربط بين تحقيق المساواة والقانون، وبالتالي المواطنية بمعنى الانتماء إلى أمة، وبين إلغاء الدين عن الدولة، كان في الواقع الوليد الطبيعي لأوروبا الحروب الدينية وللممالك التي كانت تقوم على فكرة أساسية هي أن المبدأ الأول، إن لم يكن الوحيد للجماعة، هو حماية الإيمان الصحيح ونشره ضد الأشكال الأخرى الخاطئة الدينية. وكل ممالك القرون الوسطى الغربية كانت ممالك المسيح التي تقوم فيها السلطة على أساس هذا المبدأ. وبهذا المعنى كانت فكرة الدولة تقف حائلاً دون نشوء الأمة وتطوّرها بالمفهوم الحديث، أي الجماعة التي تنظّم نفسها في إطار دولة، ليس لخدمة عقيدة معينة، ولكن في سبيل سعادة الجميع وسعادة البشر. ولم يكن تغيير هدف الدولة هذا من خدمة الله إلى خدمة الجماعة أمراً يسير المنال في أوروبا القرون الوسطى. إذ كي يتم مثل هذا الانتقال لا بد من سيادة أيديولوجيا إضافية تعطي الحياة الدنيا قيمة أساسية، إن لم تكن معادلة لقيمة العبادة، إلا أنها لا تقل عنها من حيث الأهمية. إن وجود هذه الأيديولوجيا

الإنسانوية هو وحده الذي يسمح للشعب بأن يسأل السلطة عن إنجازاتها في سبيل سعادته، وأن يطالب أيضاً ليس فقط بحقوقه الاجتماعية والدنيوية، ولكن بالسلطة واتخاذ القرار الذي سيؤثر في إنجاز هذه الحقوق. ولهذا، فإن المؤرخين السياسيين الغربيين يعودون في أثناء دراسة نشوء المفهوم الدهري إلى بداية التسامح الديني في الممالك الغربية. لكن لم يصبح هذا المفهوم سائداً في السياسة الغربية إلا في القرن السابع عشر. ففي فرنسا كان «منشور نانت» Edit de NANTE الذي سنّه هنري الرابع في ١٣ نيسان/ أبريل من عام ١٥٩٨، أول من أعلن السماح للبروتستانتيين بحرية ممارسة عبادتهم في فرنسا. لكن لويس الرابع عشر سيتراجع عنه في عام ١٦٨٥ دافعاً البروتستانتيين إلى التشرد، وذلك بالرغم من أن الأخير كان من أكثر الملوك الفرنسيين الذين عملوا لتحديث الدولة الفرنسية.

أما في بريطانيا فقد اعتُرف بالحرية الدينية بقرار التسامح عام ١٦٨٩ للبروتستانتيين الذين لا يمتثلون للكنيسة الإنكليزية، ثم مع الزمن عم مفعوله الكاثوليكيين. أما في ألمانيا فقد كانت القطيعة أعنف من ذلك مع فكرة الدولة الدينية، على أثر حرب الثلاثين عاماً (١٦١٨ ـ ١٦٤٨). أما في روسيا فلم تتخل الدولة عن مبدأ تجسيدها لدين واحد إلا مع قدوم بطرس الأكبر (١٦٨٣ ـ ١٧٢٥)[٩]. والثورة الفرنسية لعام ١٧٨٩ هي التي ربطت في الحقيقة بين العلمانية كفلسفة دهرية، وبين تكوين الدولة الأمة التي تفترض المساواة في الحقوق والحرية وسيطرة القانون. لكن التقدم

(٩) Samuel H. Beer [et al.], *Patterns of Government: The Major Political Systems of Europe* (New York: Random House,1973), p. 81.

في اتجاه الديمقراطية هذه، سار في كل أوروبا وخارج إطار الفلسفة العلمانية. فمنذ القرن السابع عشر قامت أرستقراطية الويغ (WHIG) في إنكلترا، هي مكوّنة من كبار ملاك الأرض المنحدرين من الأسر التي حاربت الستيوارت (STUARTS)، بتشجيع التجارة وفرض قانون الضرائب، ثم بخلق البرلمان والسير نحو دولة دستورية. وقد بثت هذه الأرستقراطية، بالتحالف مع فئات كبار التجار والفئات الأخرى الحاكمة، وباسم ثورة ١٦٨٨، أفكار الحرية التي لم ينس فولتير ولا مونتسكيو مديحها[١٠].

أما في فرنسا فقد ارتبطت أفكار العلمانية بالديمقراطية نتيجة السياسة المطلقة التي اتبعتها الأرستقراطية الفرنسية بقيادة أسرة البوربون منذ القرن الثامن عشر. وهنا جاءت الديمقراطية كثورة سياسية لتتوّج التحديث العلماني للدولة الذي بدأت به الأرستقراطية ذاتها قبل أن تتراجع عنه.

وكانت الثورة الفرنسية ذاتها عاملاً تاريخياً جديداً فرض على ألمانيا طريقة أخرى للدخول في العصر القومي الحديث. فبسبب التهديد النابليوني اضطرت الأرستقراطية الألمانية إلى أن تخضع بسرعة للبيروقراطية، وتُسلّم لها بالقسم الأكبر من سلطتها. وهكذا أمكن هذه البيروقراطية أن تصادر الثورة السياسية وتقوم خارج إطار أي ديمقراطية ممكنة بتحقيق الوحدة الألمانية والدولة القومية. وقد حافظت هذه البيروقراطية على موقعها القوي في الدولة الألمانية حتى الوقت الراهن، وصادرت الثورة

---

(١٠) Ibid, pp. 92 - 93

الفكرية العلمانية التي لم تظهر قط هنا، بل وجدت تعويضها في الفكرة الألمانية الرومانسية وشبه اللاهوتية للقومية، التي ستظهر بقوة في منتصف القرن العشرين. وشكلت هذه الأيديولوجيا أكبر تحدٍ للفكرة العلمانية الديمقراطية والإنسانية التي ازدهرت في فرنسا. ففكرة الدولة المعبّرة عن دين واحد تحولت إلى فكرة سيطرة العرق الواحد، أي إن مضمون الأيديولوجيا الدينية للدولة قد حافظ على نفسه بأن غيّر من شكل تظاهره.

ولن تنتقم الفلسفة العلمانية لنفسها إلا على يد الثورة البلشفية التي دفعت إليها أرستقراطية منحطة ومفككة ومستعبدة للبيروقراطية الروسية وغير قادرة على الاستمرار في طريق بطرس الأكبر، أو الانفتاح على الطريق البريطاني. وبسبب عجزها عن أن تسير في طريق السلطة المطلقة، أو السلطة الديمقراطية كان محتّماً عليها التسليم لليعقوبية البلشفية الجديدة. لكن هنا أيضاً، جاءت العلمانية القصوى للماركسية المروّسة لتبني الدولة القومية من دون أوهام ديمقراطية أو ليبرالية.

وبعكس ما جرى في أوروبا، خرجت الدولة الإسلامية في القرون الوسطى دولة تعصبية على الصعيد السياسي، أي ميّالة إلى تحديد الحرية الدينية بعد فترة طويلة من التسامح العقلي شمل المذاهب الفلسفية المختلفة المتباينة كلّياً مع الاعتقاد الديني. وكانت النخبة التقليدية تعمل من الانعزال الديني الذي لا يتنافى مع التسامح، سلاحها الخاص لمحاربة النخب الصاعدة. وكانت الكنائس العربية أكثر معاداة للإصلاحات العثمانية السائرة ضمن أفق تدهير الدولة منذ منتصف القرن التاسع عشر، مما كانت عليه الهيئات الدينية الإسلامية، خصوصاً أن هذه الأخيرة كانت مسايرة

إلى حدٍ كبير لما تسُنّه السلطة الحاكمة. يضاف إلى ذلك أن فكرة ارتباط الدين بالدولة الشديد العمق في الوعي الشعبي الإسلامي من دون شك، قد تبخّر منذ فترة طويلة بعد زوال الخلافة، ونشوء الصراعات السياسية والدينية المختلفة، وظهور السلاطين والسلطنات. وقد حاول الكثير من المفكرين المسلمين القدماء أن يفرقوا بين الخلافة والسلطنة على أساس استلهام الأولى لشرعيتها من تطبيقها للشريعة الإسلامية، بينما لا تقوم شرعية الثانية إلا على مبدأ الغلبة والقوة. وقد اعترف الكثيرون منهم، في سبيل حماية الملّة، أي الأمة وصيانة وحدتها، بضرورة التوصية بإطاعة السلطان حتى لو لم يكن متمسكاً بالشريعة ومطبقاً لها. وهذا الانشقاق في الوعي السياسي الإسلامي هو الذي أدّى إلى تحويل الحقبة الراشدية إلى حقبة مثالية، لم تحتفظ بتأثيرها العميق في الذهن إلا لأنها أصبحت رمزاً مثالياً يتعارض مع الواقع المعيش، ويعكس الطموح الميتافيزيقي إلى الوحدة الضائعة للدين والدنيا.

ولم تكن الجماعة الإسلامية بشكل عام في بداية القرون الوسيطة بحاجة إلى تأكيد فلسفي مادي جديد لتخرج من عبودية نَذْر نفسها للعبادة والحياة الآخرة. فتأكيد السعادة في الحياة الدنيا، وضرورة الموازنة بين حاجات الروح وحاجات الجسد، يضغطان على المسلم في كل الميادين الدينية، من قراءته سيرة الرسول، إلى استعادته تاريخ المسلمين من قيادات عسكرية وسياسية إلى فلاسفة وحكماء. . إلخ. ويبدأ تأكيد أهمية الجانب الدنيوي منذ أن يعلن محمد أنه بشرٌ مثلُه مثل الآخرين، لا يختلف عنهم إلا في ما يوحى به إليه. والحديث المنقول عنه على أثر حادثة روي له فيها أن فلاناً يصوم النهار ويقوم الليل. . . إلخ.

أجاب: «أما أنا فآكل وأشرب وآتي النساء. فمن رغب عن سنتي فليس مني»، ذو معنى بليغ. وإنه لمن اللافت للنظر أن أحداً من القادة المسلمين الكبار من خالد بن الوليد، إلى عقبة بن نافع وغيرهما كثير، لم يتحول إلى قديس في الوعي الشعبي، كما هو الحال في الغرب. وأقل من ذلك بكثير الحكام والسلاطين الذين احتفظوا ببعض الذكر الحميد. وإذا استثنينا الخلفاء الراشدين الذين لا يخلو الأمر ممن يشكك في ورع بعضهم، ثم عمر بن عبد العزيز، لم يحظ الأمراء العرب أو المسلمون بتقدير كبير. والقصص التي تروى عنهم من معاوية حتى هارون الرشيد والمأمون تجعلهم بالأحرى رجالاً عظماء من دون شك، ولكن شديدي التعلّق في الوقت ذاته بحياتهم الدنيوية وسعادتهم المادية والجسدية. وقد ظل صلاح الدين الأيوبي، رمز الانتصار في صراع تاريخي أخذ إلى حدٍ كبير طابعاً دينياً، قديساً في نظر معاصريه من الغربيين أكثر بكثير مما هو عليه اليوم في نظر العرب أو المسلمين. ولم يطمح في يوم من الأيام حاكم عربي إلى أن يرقى إلى منصب أعلى من منصب الحكمة والعدل.

هذا الجانب الدنيوي والدهري من الثقافة والتاريخ العربيين لم تُحلَّل آثارُهُ بعد على مجرى التطور الحديث. وربما كان ذلك أحد أسباب بروز العلمانية الغربية هنا، ليس باعتبارها فلسفة مادية أساساً، ولكن فلسفة للديمقراطية والعدل، أو بالأحرى كعقيدة نضال النخبة الجديدة في سبيل استلام السلطة وبناء دولتها الحديثة على مقاسها.

والآن مع العودة بالذهن قليلاً إلى الوراء، نميل إلى

الاعتقاد أكثر من قبل أن ضعف النظام الإسلامي الذي كان قائماً منذ القرن الثامن عشر، كان في فقدانه لجانبه الديني الأخلاقي والمعنوي، وليس بسبب تديّنه في عالم حديث قائم على العلاقات المادية. لكن دنيويته كانت وضيعة ودنيّة بشكل لم تكن تستطيع أن تقدم أي فلسفة لحياة جديدة منسجمة مع العصر الراهن. ولم يكن شعور الجمهور العام بالعزلة والاستبداد والضيق نتيجة تطبيق قواعد دينية من قبل سلطة مجسدة لسلطة إلهية، لكن بالعكس من ذلك، بسبب فقدان مثل هذا التطبيق الذي انعكس في تحلُّل الإدارة والسلطة والجيش والمسؤولية وسيادة التجارة والمنفعة الفردية والسرقة والتبذير السلطاني والتهتك حتى في الأوساط الدينية العُليا، كما يصفها رجال ذلك العصر. وهكذا لم تكن المشاعر الدافعة إلى التمسك بالدين لدى الجمهور، ذات صبغة قرون أوسطوية تهدف إلى عودة المثال المسيحي للدولة التي تضع نفسها في خدمة الإله ضد المثال الدنيوي الإنساني الراغب في تحقيق السعادة الأرضية. بل كانت دعوة إلى تحقيق هذه السعادة ومطالبة بالإصلاح والعدل.

وهكذا نجد أنفسنا هنا في مُناخ ثقافي كُلّي الاختلاف عن المُناخ الثقافي الأوروبي حين بدأت التحولات القومية والصناعية والعلمية. وهذا هو معنى التراث. وليس للكتب الصفراء المعاد نشرها من قيمة إلا في ما تستطيع أن تنيره من جوانب هذا المُناخ الثقافي الخاص. أما إعادة ترجمتها برهان وجود الغرب في الشرق أو العكس، فليس له أي معنى غير استجابة عقدة المحورة الأوروبية التي ورثناها عن الثقافة الغربية ذاتها.

جاء فصل الدين عن الدولة في البلاد الإسلامية إذن على

يدي الدولة ذاتها، قبل أن تتبناه النخب المحلية الحديثة وتدفع بجوانبه الفلسفية. وظهر لهذا السبب أيضاً كاستمرار وتطوير لسياسة فصل الجمهور المتزايد عن السلطة، وتحرير يد الدولة من سلطة الدين، آخر مرجع شعبي ووسيلة الضغط الوحيد بيد المعدمين من السلطة والعِلْم.

وإذا كانت العلمانية لم تأتِ بالديمقراطية في كل الدول الأوروبية، ولا في الدول العربية أيضاً، إلا أنها حملت معها بشكل عام شرعيتها عندما جعلت من الحرية الفكرية والدينية والسياسية وسيلة لتوحيد الأمة وخلق المواطنية. وبقدر ما ساعد تكوين الأمة على النهوض الاقتصادي العام الفردي والحكومي في البلاد الأوروبية، تأكدت العلمانية كممارسة قانونية وديمقراطية، وتحوّلت إلى فلسفة باطنة أو ظاهرة هي التي تسيّر الدولة الحديثة. وبهذا أصبحت الدولة الحديثة هذه ملك مواطنيها الذين يقررون بحسب الأغلبية وجهة سيرها وقوانينها، بما في ذلك ربما عودتها إلى دولة دينية من نوع جديد، أي دولة عرقية صافية(١١). لكن لم

(١١) هناك حتى في الدولة الحديثة التمثيلية من دون شك وسائل غير سياسية تستعملها النخبة الحاكمة أو الطبقة السياسية لتعطل نسبياً مفعول قانون صعود الأغلبية إلى السلطة، ومن أهم هذه الوسائل طبيعة التمثيل نفسه الذي يرهن مصير الأفراد بين يدي طبقة سياسية. وهناك بالإضافة إلى ذلك، اللعب الانتخابية المختلفة والضغوط الفكرية والسياسية والاقتصادية. لكن حتى في هذه الدولة التمثيلية النسبية سينهار التسامح الفكري والسياسي بسرعة لو أن النخبة الحاكمة استطاعت بوسيلة من الوسائل أن تبطل مفعول قانون التغيير السياسي عن طريق الانتخاب. إذ سيحصل عندئذٍ الانسداد الذي يقود إلى الانفكاك في النظام القائم، وإلى الصراع الذي يتجاوز الدولة ومؤسساتها الرسمية ويتمفصل مع مؤسسات أخرى قديمة أو حديثة لم تكن تؤدي دوراً كبيراً في الممارسة السياسية الرسمية.

تستطع في البلاد العربية لا أن تكون ضمانة للديمقراطية السياسية، أي رافعة للثورة السياسية كما كانت في فرنسا القرن الثامن عشر، ولا رافعة لتكوين الدولة الواحدة والأمة كما كانت في ألمانيا. وعندما بدأت تفرش ظلها على العالم العربي جاءت إما لتغطي سيادة إمبراطورية جامعة لمختلف القوميات، أو لتخلق إمبراطورية جديدة، أو لتكرّس تقسيمات رسمها مندوبو الدول الكبرى ونفّذوها.

ليس من الضروري إذن وجود فلسفة علمانية ونجاحها حتى تتحقق الديمقراطية، ولا العكس أيضاً، فليس بينهما علاقة وجوب. كما أنه ليس من الضروري أيضاً لقيام الأمة وتوحيد الدولة فلسفة علمانية خاصة. لكن هذا لا يعني أن الديمقراطية الحديثة والأمة العصرية، بمعنى المواطنية الواحدة لجميع السكان، تقوم بالدين، ولا تستدعي التغيير الفكري والبنيوي. بل يعني أن هذا التغيير له قوانين أخرى مرتبطة مباشرة بالصراع على السلطة، الذي يشمل أيضاً الصراع الفكري. وتُبيّن العلمانية ومصيرها السياسي المشروع الحقيقي والمصير التاريخي للنخبة العربية الحديثة التي بقيت على هامش سلطة الدولة، لا تناضل ضد التيار وإنما معه، ولا تسير باتجاه الجمهور وإنما بعكسه، كي لا تحصد في النهاية إلا تبخّرها السياسي والفكري وزوالها.

ليس هناك في العالم كله اليوم أنظمة أكثر دهرية في الممارسة والعقيدة من الأنظمة العربية. فليس هناك نظام يعتبر أن هدفه هو رِفْعَة الإسلام، أو حتى اليوم رِفْعَة العروبة، وفرض الدين الصحيح والقومية الصحيحة ليبرّئ ذمته تجاه اللّه أو

التاريخ في اليوم الآخر، أو أمام الأجيال القادمة، ويعمل على هذا الأساس، بما في ذلك الدول التي تعتبر الإسلام قانونها. لكن الدهرية المدفوعة إلى أقصاها، بقدر ما يزداد فقدانها للفلسفة الإنسانوية التي تعمل فيها كمحرك مثالي وأخلاقي يحل محل المحرك الديني، تزداد خِسّة وضِعَة وتتحول من فلسفة بنّاءة للحرية والجماعة إلى فلسفة للانتهازية والوصولية والانتفاع والفساد والانحلال والاستسلام للأهواء. وليس بين الدنيوي والدني إلا خطوة واحدة. وهذه الخطوة ذات نتائج كبيرة. فبسبب النضالات العنيدة في سبيل الحرية والمساواة والعدالة، أخذت العلمانية شرعيتها كموجّه فلسفي للدولة وللأمة. لكنها عندما تصبح إضفاء للشرعية على الاستبداد والظلم واللامساواة والانعزال تتحول إلى سلطة تقارب العداء للأمة والاستفزاز للجماعة. ومع ذلك، وكما أنه ليس هناك مخرج علماني، ليس هناك أيضاً مخرج ديني، وليس هناك مخرج عقلي. ولهذا أيضاً، بقدر ما يزداد الطابع الدهري للدولة يزداد الطابع الطائفي للأمة والسلطة. والملوك والسلاطين الأكثر دهرية في حقيقة نفوسهم وفي ممارستهم هم الأكثر ميلاً إلى الاستسلام، في السياسة، للأهواء الطائفية. فالمثالية وروحها الدينية المطرودة، كروح شريرة من الدولة، لا تلجأ إلى الشعب إلا كي تعد تحولها المقبل وتقمّصها الشيطاني من قبل السلطة. وهكذا تجد الأمة المشدودة بين دولة المتفوقين وحقارة الهابطين، وحدتها التاريخية المحتاجة دائماً إلى تأكيد في الحروب الطائفية والنزاعات المحلية. لكن الجسد الذي يثقل على الروح ويعذّبها في سجنه يصبح هو ذاته شرطاً لتحررها. وهي بحاجة إليه كما هو بحاجة إليها، والخلاص لهذه الأمة الصوفية الفظيعة التي

لا تكف عن استعادة بكارتها وفقدانها، في تاريخ آخر، هو من دون شك ما وراء التاريخ الراهن: تاريخ الأيديولوجيا.

***

حاولنا في هذا الفصل كله أن نبيّن كيف أن الأفكار ذاتها التي قادت أوروبا من التعصب إلى التسامح، ومن سيطرة الدين إلى الدولة، كان لها عندنا مفعول معاكس. فتحت تأثير العقلانية الحديثة، انغلق الوعي وكان التقوقع السحري، والخرافي، وتحت تأثير العلمانية والدولة العصرية، ضاع التسامح الديني وشاعت سيطرة الطائفية وتحلّلت العصبية، كل عصبية. ذلك أن هذا التحديث كان يعني أساساً الفصل الحقيقي بين من هم فوق ومن هم تحت. وكلما زاد تطور الدولة الحديثة حجماً وتقنية، نقص نفوذها وضاعت سيادتها، وكلما نمت الطبقة العصرية، ضاقت حجماً وزادت سلطة. وبشكل عام أصبح هناك قانون جديد للاقتراب من السلطة والابتعاد عنها، وذلك مهما كانت النوايا، هو قانون التغريب والاغتراب. فكلما نقص الطابع العصري الغربي للفئات الاجتماعية، بعدت عن السلطة. وهذا وضع موضوعي يفرض نفسه من خلال ضرورات تسيير الدولة والإدارة والاقتصاد. . . إلخ. وثورة العامة إذن مضطرة إلى أن تخون ذاتها منذ اللحظة التي تنتصر فيها مصلحة السلطة لأصحابها. من هنا، يسير النظام إلى تكوين سلطتين: سلطة الدولة وسلطة الدين. الأولى في القمة، والثانية في القاعدة. والصراع بين هاتين السلطتين هو الذي يحدد الصراع ضد الأديان المختلفة أو الأقليات. وهكذا تحوّلت هنا الأغلبية الاجتماعية إلى أقلية سياسية، وهي مضطرة في هذا النظام

السياسي العام إلى أن تبقى أقلية، أي هامشية بالنسبة إلى اتخاذ القرار وممارسة السلطة الفعلية(١٢).

الآن يمكن فهم العلاقات بين هذه الأغلبية والطوائف المختلفة داخلها.

---

(١٢) لا بد هنا من التمييز بين العلمانية كفلسفة حديثة متعارضة مع اللاهوت ومكوّنة للقيم التي يقوم عليها النظام الحديث، نظام الدولة القومية، أو دولة الأمة وحرية الفكر والاعتقاد، والعلمانية كحركة سياسية جوهرها مناهضة الدين والكنيسة. إن فكرة القانون الطبيعي الذي يُسيّر المجتمع والكون معاً، الذي ظهر منذ القرن الثامن عشر، ودفع إلى البحث عن علل الأشياء في العالم الواقعي المعيش، وليس في علل من طبيعة إلهية، هو قاعدة تطور الفلسفة العلمانية الحديثة وقيم العصر. ولم يتم استغلال هذه الفلسفة في المعركة السياسية والاجتماعية إلا في حالات معينة، كما في فرنسا أثناء الثورة، عندما كانت الكنيسة مستمرة في دعم النظام القائم التقليدي الأرستقراطي. أما في الحالات التي أمكن فيها نشوء الأمة والسلطة الدستورية «الطبيعية» من دون صعوبات كبرى، فلم يحصل أي صراع عميق بين العلم والإيمان، ولم تظهر أي صورة من صور اليعقوبية العنيفة المعادية للدين. وهدف هذا التمييز هو الفصل النظري بين الفلسفة العلمية والعلمانية، وبين مسألة تكوين الأمة أو تأسيس الديمقراطية والدستور. فالأولى ترجع إلى تطور في المعرفة الإنسانية، والتي تتضمن، مع ذلك، الكثير من النقائص، لكنها تعكس قفزة في الوعي الإنساني. أما الثانية فهي قضية اجتماعية خاصة بتوازن القوى وبتأكيد وجود الشعب في المسرح السياسي. وقد يكون الدين عاملاً من عوامل تغيير ميزان القوى الاجتماعي ودافعاً للديمقراطية كما يمكن أن يؤدي دوراً معاكساً لذلك. وفي العالم العربي حيث لم تظهر العلمانية إلا كدعوة دهرية سياسية متمثلة في معاداة الدين، عكست هذه الحركة بالأحرى رغبة النخبة في تضييق الساحة السياسية وتأمين ميزان قوى اجتماعي يخدم ظهور سلطة مطلقة تعسفية أكثر من يعانيها الآن المثقفون أنفسهم. والدليل على أن العلمانية بقيت عقيدة صراع سياسي وليس موقفاً فلسفياً من العالم يرفد الجماعة العربية بقوة جديدة فكرية ونظرية، هو ما نلاحظه من غياب أي مجلة أو صحيفة علمية مهمة في كل العالم العربي رغم الحديث المتواصل عن العلم والعقلانية والسعي إلى التصنيع. فهنا يحل الحديث عن العلم ومديحه محل العلم ذاته والممارسة العلمية ذاتها.

الفصل الثالث

النـزاع الطائفـي

الخلط بين الدين والطائفة هو الذي يجعل من الصعب فهم الأحداث السياسية التي يمر بها العالم العربي. وهذا الخلط مقصود عادة لأن حياة الطائفية، أي الاستخدام السياسي للدين، قائمة عليه.

لنقل منذ البدء إن الطائفية هي الوليد غير الشرعي للدهرية، أي للانفصال الطبيعي للدين عن الدولة. إذ لو كانت الدولة دينية بالمعنى التقليدي للكلمة لفرضت الطائفة الكبرى دينها على غيرها، ولكانت مسألة الأقليات قد حُلّتْ مبدئياً لا عملياً. وخضوع الدين للسياسية هو الشرط الأول للدهرية منذ ميكيافيللي الذي أوصى أميره بألا ينسى أهمية هذا العامل في الصراع على السلطة. ذلك إن اخضاع الدين للسياسة يعني استخدام ما تبقى من العصبية الماضية في سبيل تحقيق أهداف مادية دنيوية لا علاقة لها بالدين، أو برفع سمعة هذا المذهب، أو ذاك، أو تأكيد سلطة اللّه هنا أو هناك. والحروب الدينية هي تلك التي تندلع، لا لتحقيق أهداف دنيوية مثل تغيير رئيس الدولة أو المجلس النيابي، ولكن لتحقيق سيادة دعوة دينية. وهذا النوع من الحروب أو النزاعات ليس له وجود في العالم العربي اليوم، أو على الأقل لم يوجد حتى الآن، وهذا لا يعني أنه لن يوجد.

للحروب الدينية بالمعنى الحرفي للكلمة، بالرغم من

أهدافها المعلنة الدينية، أهداف اجتماعية وسياسية، تمس إلى حدٍ عميق حاجات الناس ومشكلاتهم. وليس من الضروري أن نفكر أنها تتستر بستار الدين، لكنها يمكن فعلاً أن تجد في الأيديولوجيا الدينية، أو في نوع من الأيديولوجيا الدينية شكل التعبير المثالي عن أهدافها وصيغة رمزية للتعبئة الجماعية القومية أو ما فوق القومية. والفتوحات الإسلامية كانت في الوقت ذاته فتوحات دينية مدفوعة بقوة الاعتقاد بالحقيقة الإلهية وضرورة نشرها والدفاع عنها، وفتوحات سياسية معبّرة عن عنف ضد الجماعة العربية الصاعدة للنفوذ الأجنبي المتاخم لها من ثلاث جهات: الإمبراطورية الفارسية، والبيزنطية، والحبشية، وحماستها للوحدة والتوسّع وتأكيد الذات ضد الغير. كما كانت فتوحات اجتماعية تصب في إطار إعادة تعديل النظام الزراعي المتهاوى نحو العبودية والتفسخ الموروث عن الإمبراطوريات السابقة، بتدعيم سلطة الدولة، وتأكيد هيبة القانون والشريعة، وإعادة تنظيم الإدارة ومرافق التجارة والمواصلات العامة، وتحقيق القاعدة العدالية الضرورية لكل اجتماع بشري.

لكن التعبير الديني للحركات السياسية غالباً ما يأتي ليعكس اتساع الحلف الاجتماعي الذي يُميّز الحركات الكبرى المتعددة الأهداف والمنذورة لقلب موازين تاريخية عُظمى. فالانتماء إلى دين يتجاوز الانتماء المحلي إلى عائلة أو عشيرة أو قوم، والانتماء الاجتماعي إلى طبقة، والانتماء السياسي إلى حلف أو حزب، ويعلن بذلك منذ البدء طبيعة الأهداف التي يريد تحقيقها، ونوعية وحجم الانقلاب التاريخي الذي يريد أن يحدثه.

ولا تنشأ الأديان إلا في فترات المخاض الاجتماعي والقلق

والنضال الشديدة التي تُرْهِن حياة الأشخاص والجماعات بتحقيق عظائم الأمور وتُلْهِب مشاعرهم بالقيم المعنوية العميقة. وهؤلاء هم الذين يحققون الانتصار الذي يستهلكه ورثتهم ويوظّفونه في الميادين العائلية أو الفئوية أو العشائرية أو القومية. وحلف المعاني لا يلبث أن يتحوّل إلى حلف المصالح. ومصير دعوة الحرية الحديثة والإنسانية المتنورة لم يختلف عن ذلك، والديمقراطية الغربية التي نشأت عنها عكست اقتسام المصالح الذي مهّد السبيل لتحقيقها دعاة الحرية والمساواة والإخاء، ومات من أجلها في ثورة الحرية آلاف الناس من دون أن يفيدوا منها قليلاً أو كثيراً.

وتبدو لنا فكرة الحرية اليوم كشعار شديد الغموض ومعناه غير جلي. ففي الشرق كما في الغرب، يمتشق القمع حِراباً ملوّنة بدم الحرية، فمنها السياسية، ومنها الاقتصادية، ومنها الفكرية. والحرية التي لم تعد تعني شيئاً كثيراً اليوم على صعيد السياسة اليومية للأنظمة هي التي يسمح بذكرها كل نظام ويستمد شرعيته منها[1]. كذلك كان الدين، كمنبع للقيم الإنسانية والأخلاقية التي لا يمكن سلطة أن تحظى بالشرعية من دون التقرب منها.

وبقدر ما تعكس فترة ظهور «الأديان» توسع الحضارة

---

(١) أصبحت فكرة الحرية والتحرر اليوم مصدراً للقيم المشروعة والملهمة. وكل صراع اجتماعي أو قومي لا بد من أن يبرر نفسه بفكرة الحرية أو الديمقراطية، ولهذا ظهرت أفكار الديمقراطية الاجتماعية وتلك الليبرالية وأخرى محدودة وثالثة مشروطة ورابعة سلطوية في التشيلي. وهذا مصير كل عقيدة ثورية. تبدأ نقدية ومناهضة وتصبح وسيلة وحجة لتغطية المصالح الاجتماعية الجزئية المتعارضة بالضرورة. وهيمنة قيم الحرية في هذا العصر لا تمنع أنه سيظل العصر الذي شهد ولا يزال أقسى أنواع القمع والاستعباد، الاستعماري منه والداخلي.

وتقدمها وانطلاقها بانطلاق هذه الاندفاعة المعنوية المجردة والصافية في مثاليتها، تعكس الطائفية تدهور الحضارة وتترجم انحطاط الأخلاق واندثار المعنى. فهنا لا يظهر الصراع على المصالح في شكله الأكثر جزئية ومادية، ولكنه يحاول أكثر من ذلك أن يستخدم التراث المثالي في سبيل تحقيق أهدافه الخاصة. إنه عكس المثالية تماماً، أي هو المادية الحقيقية والفعلية التي ليس لها حدود. لذلك ترى الأكثر عنفاً في الحرب الطائفية والأكثر حماسة لها، هم أولئك الذين ينكرون الدين بشكل عام أو لا يمارسونه ولا يعتقدون به فعلاً، والذين لا يؤدي الدين بشكل عام أي دور مهم في صياغة سلوكهم الحياتي اليومي. فهؤلاء ليس لديهم أوهام كبيرة، ويعرفون أن ما يقومون به هو سياسة محض، وأن الدين ورقة يمكن لعبها طالما بقي هناك أناس حساسون لعقيدتهم الدينية وحريصون على الدفاع عنها.

إن الطائفية هي التعبير السياسي عن المجتمع العصبوي الذي يعاني نقص الاندماج الذاتي والانصهار، حيث تعيش الجماعات المختلفة بجوار بعضها البعض، لكنها تظل ضعيفة التبادل والتواصل في ما بينها. وهي تشكل إلى حدٍ ما الطريقة الخاصة بالتواصل الذي هو في ذاته نوع من التواصل الصراعي، وفي هذا المجتمع المتحلل والفاقد، ليس فقط للصعيد الموحد السياسي أو الأيديولوجي أو الاقتصادي، ولكن أيضاً لكل إجماع على أي مستوى من مستويات البنية الاجتماعية.

جرت العادة على وصف المجتمع التقليدي بالمجتمع العصبوي بسبب بساطة تركيب بُنياته وضعف انصهاره الذاتي. وغالباً ما وصف المجتمع العصري الصناعي بالمجتمع المركب

الشديد التكامل والانصهار، حيث تزداد شبكة العلاقات الاجتماعية في الشدة والعمق والتعدد. وهذا ناجم عن الدراسات الغربية التي تأخذ المجتمع الغربي الأوروبي كنموذج للدراسة، فتقارن بين مجتمع القرون الوسطى الزراعي والمجتمع الصناعي الراهن. والحقيقة أن المجتمع الزراعي مثل المجتمع الصناعي يمكن أن يكون عصبوياً، كما يمكن أن يكون شديد التعقيد والترابط. والمجتمع العربي الراهن هو النموذج المثالي للمجتمع الراهن الفاقد لصعيد موحد وممركز، وهذا التكوين العصبوي يعكس بشكل عام تدهور العلاقات الاجتماعية المدنية الذي يمكن أن يعود إلى انحطاط الإنتاج الاجتماعي لسبب تاريخي ما، وإلى تدهور السلطة المركزية أو تحلل الإيديولوجيا الموحدة الاجتماعية. وهذا ما حدث للمجتمع العربي نتيجة دخوله الدورة العالمية منذ بداية تاريخه الحديث.

أولاً: هل هناك حل لمشكلة الأقليات؟

نحن نعتقد أن هذا الميل إلى التفكك والتجزّؤ مرشح لأن يستمر في المجتمع العربي بفعل ظروف التبعية الموضوعية التي تعمل على الأصعدة الثلاثة: الثقافية والسياسية والاقتصادية. وستتطور إذن روح العصبية الضيقة، ليس فقط بين الأقليات الدينية أو القومية، ولكن أيضاً بين المناطق والمحلات والجماعات المختلفة المنتمية إلى دين واحد أو إلى جنس واحد. وقد قدم لبنان مثالاً قوي الدلالة على ذلك، إذ أثار الانقسام الديني انقساماً فعلياً داخل الأديان ذاتها حتى لم يعد هناك أغلبية فعلية بفعل الانقسامات الداخلية لكل فريق. وغالباً ما ينعكس

فقدان الإجماع الأيديولوجي بشكل سلبي في هذا النوع من المجتمعات على الإجماع السياسي، ويمنع قيام أغلبية سياسية ثابتة. وتتحول المجالس النيابية لهذا السبب أيضاً، عندما توجد، إلى صورة مصغرة للمجتمع، وتعيش في الفوضى التي يخلقها انعدام وجود اجماع سياسي في البلاد. لكن، عند فقدان مثل هذه المجالس التي تضمن في عجزها وسلبيتها شيئاً من روح الاستقلال للعصبويات المختلفة، لا يبقى للدولة من فرصة لفرض سلطة مركزية موحدة إلا في تحولها إلى دولة طائفة: دينية أو إقليمية أو عشائرية... إلخ. وفي هذا المجال تعطينا المجتمعات الإفريقية أمثلة أكثر وضوحاً. ففي البلدان التي تتميز بوحدة الدين أو الجنس، تظهر العصبوية على شكل عشائرية أو إقليمية، وترتبط الدولة والسلطة المركزية بعشيرة الرئيس أو بقريته... إلخ.

لا بد من التخلّي عن الاعتقاد السائد الذي يرجع الطائفية إلى التمايز الثقافي أو الديني الموجود في مجتمع من المجتمعات. فهذا التمايز الذي يوجد في كل البلدان يمكن أن يكون أساساً للغِنى الثقافي والانصهار، كما يمكن أن يكون وسيلة للتفتت. وإذا بقينا على هذا الاعتقاد السائد اضطررنا إلى البحث عن حلول للمشكلة على المستوى الثقافي وحده، وهنا لن نجد أي مخرج على الإطلاق. فالطائفة الأكبر تميل إلى الاعتقاد أن تصفية التمايزات الثقافية هو شرط الوصول إلى إجماع يخلق الوحدة والانصهار. وتكمن وراء ذلك فكرة أن فقدان الإجماع السياسي مصدره غياب إجماع فكري أو ديني، بينما العكس تماماً هو الصحيح. والبعض يمكن أن يفكر في أن

هذا وحده يمكن أن يساعدنا على أن ننتقل من الصراع الطائفي إلى الصراع الطبقي، ويفتح من ثم طريق التغيير والتحول والتقدم. أما الطوائف الصغرى فتميل أيضاً، من المنطلق نفسه إلى تضخيم مشكلة التمايز الثقافي وتأكيدها لتحويلها إلى مشكلة هوية شبه قومية مصغّرة وأداة سياسة وتعويض عن السلطة المفقودة كفردوس. وهذا يعكس في الحقيقة ميل الصراع الاجتماعي في مثل هذا المجتمع بشكل عام إلى أن يحافظ على شكله كصراع عصبوي ودائري.

إن أساس هذا التمزق، الذي يدعمه تثمير التمايزات الثقافية وتوظيفها في الحقل السياسي، هو النظام الاجتماعي ذاته، ومحوره مشكلة السلطة الاجتماعية. وفي فترة النهوض السياسي القومي بعد الحرب العالمية الثانية والطموح إلى بناء سلطة شعبية ووطنية في الوقت ذاته، كان الميل شديداً لدى مختلف الطوائف الدينية وغير الدينية إلى الانصهار. وحدث الأمر ذاته في فترة النهوض الوطني ضد الاستعمار. إذ كان هذا الصراع يخلق نوعاً من الإجماع القومي يدعم الشعور بالانتماء إلى جماعة واحدة ضد الانتماءات الجزئية المتعددة. ولم تعد الطائفية إلى السطح بشكل عنيف إلا مع وصول هذا المشروع إلى الإخفاق، وعاد كلٌّ إلى قواعده التقليدية، قليل الإيمان بالمستقبل وغير واثق به. وقد عمّق إخفاق المشروع الوطني الاستقلالي هذا الشعور، ففقدت الجماعة أي مثال أعلى جديد واضطرت للعودة إلى التشبث بالمثل الجزئية الماضية التي تضمن لها وحدها شيئاً من المناعة ضد الانحلال والضياع، وشيئاً من القوة والسلطة ضد الدولة التي لم تعد تعبّر عنها، أو التي أدركت أنها لا تعبّر عنها.

إن انحلال العلاقات العصبية التقليدية، إذا لم يسنده ظهور عصبية جديدة أعلى أو أسمى تعطي الفرد المنفصل عن الأسرة أو العشيرة أو الطائفة شعوراً بالحماية والأمن والمساواة، يظهر كما لو أنه تخلٍ عن الذات وتشريد واستلاب وضياع محض. فالفرد بحاجة إلى أطر اجتماعية تستطيع أن تستوعب حاجاته ومشاعره، وتقدّم إليه بين أفراد الجماعة وضعية يرضى عنها، ومعايير يقيس ذاته بها، ووسائل تتيح له تحقيق هذه الذات وتنميتها، فهذا التحقيق لا يمكن أن يكون إلا جماعياً.

إن التخلّي عن الدين وأخلاقيته يظهر، وهو في الواقع كذلك، كعودة إلى حالة التوحش والبربرية، وفقدان كل معيار للعلاقات بين الأفراد إذا لم تسعفه أيديولوجيا إنسانية، كتلك التي ظهرت من خلال الثورات التحررية العقلية الغربية، وانتهت إلى التبلور اليوم في أيديولوجية حقوق الإنسان. ومن حق الناس أن يخافوا على أنفسهم، وعلى إنسانيتهم عندما يدركون أن التخلّي عن مجموعة القيم الدينية التي تخلق نوعاً من الرادع الأخلاقي، بدلاً من أن يقود إلى ظهور أخلاق جديدة مدنية، أدى إلى التحلل الكامل المرتبط بانتشار السرقة الخاصة والرسمية والتفسخ الروحي والفكري. عندئذٍ يظهر التمسك بالدين باعتباره الوسيلة الوحيدة للتمسك بوحدة نسبية للجماعة. ولا شك في أن زوال القيم الأخلاقية الموروثة لو حدث بشكل جماعي في ظروف التشريد الاجتماعي الراهن والتنافس على الثروة والملذائذ والمنتجات الغربية، لأكلت الناس بعضها بعضاً، ولما بقي أي رادع يمنع انفجار هذا التناقض العميق الذي لا يكف عن الاشتداد بين الإمكانات المحدودة لدى أغلبية الأفراد، وبين المغريات

الكبرى التي تقدمها الحضارة المنقولة عن الغرب. ويجب أن نكون واقعيين فنعترف بهذا التناقض الذي يضعنا في أزمة فعلية فردية واجتماعية. فليس هناك أي نظام قادر على توفير كل المكاسب الحضارية الراهنة لكل الأفراد وتلبية كل الرغبات التي تنمو من دون حدود. وهذا يعني أن الميل إلى تطور التوجه الأخلاقي سيبقى عنصراً أساسياً في حياة مجتمعنا، كما لو أنه حكم علينا أن نكون باستمرار منبع الأديان. وليس من الممكن لأي سلطة دولة، مهما كانت قوتها، أن تقف بوجه الانحلال الاجتماعي السياسي باستعمال الشرطة والقوة. فهذه القوة لا تكون فاعلة إلا عندما يدعمها إجماع عام مدني أخلاقي أو سياسي. وإلا فإنها ستتحول بسرعة هنا إلى أداة بيد المحظوظين لحماية أنفسهم من غزو المعوزين.

إن النظام الأخلاقي المدني الحديث الذي دعم الانتقال من الأيديولوجيا الدينية إلى المجتمع المفتوح في الغرب لم يتم فقط إثر صراعات كبرى لفرض حرية الفرد وكرامته واحترام مكانته، ولكنه قام أيضاً بسبب قدرة المجتمع الغربي على التوسع السريع الاقتصادي لدمج الأغلبية الاجتماعية في الحياة العصرية وفي الحضارة. وهو لم يفرض نفسه فعلاً إلا في القرن العشرين مع التطور الاقتصادي والصناعي الكبير.

وهذا لا يعني أن علينا السير في الطريق ذاتها، فهي مسدودة بالنسبة إلينا ما دامت الحضارة تأتينا من الخارج وتفرض تفكيك الجماعة بما تقدّم من وسائل الاحتكار والتفوق والسلطة إلى فئة محدودة، وما تقدّمه من البؤس والفاقة إلى الأغلبية. ولكن الانتقال إلى نظام أخلاقي جديد لا بد من أن يتم

من خلال مرحلة من الحرية السياسية تفرض فيها الجماعات المختلفة تطوراً متساوياً ومنسجماً يخدم الجميع.

والتخلي عن العصبية والعشائرية والإقليمية والطائفية يبدو أيضاً كما لو كان تخلّياً عن المواطنية والحقوق السياسية، إذ إنه يقود إلى فقدان كل سلطة وكل إمكانية في المشاركة باتخاذ القرارات التي تخص الجماعة، وكل قدرة على المساهمة في إنجاب السلطة المتحكّمة بالفرد.

وهنا أيضاً لم يكن من الممكن التخلّي عن حرية الفرد الطبيعية للدولة في الغرب إلا لأن الدولة فتحت مجالاً أوسع لتفتح حرية كل الأفراد وذاتياتهم وإمكاناتهم: الثقافية والسياسية والاقتصادية. أما تحطيم الأطر التقليدية المذكورة فإنه سيظهر كتحطيم للدرع الطبيعية التي تحمي كل فرد من الأَسْرِ أو الاستعباد إذا كانت نتيجته رمي الفرد وحيداً أعزل ومجرداً من كل وسيلة دفاعية أمام الدولة وأجهزتها الأمنية. وسيجد الفرد إذن من مصلحته التمسّك بالطائفية بوجه الأفراد الآخرين، ليس لحماية نفسه من الطوائف الأخرى فقط، ولكن من أبناء طائفته أنفسهم. فالطائفة تظل تعمل هنا كحزب سياسي يدافع عن مصالح الأفراد ويحل مشكلات إنتمائهم إليها طالما توجد هناك أطر أخرى أكثر فاعلية في تنظيم مشاركة الفرد في حياة الجماعة وفي الدفاع عن حقوقه ومصالحه، وفي تأمين كرامته وضمان توازنه النفسي والمادي. وحتى لو كانت الطائفة أقل فاعلية في النظام الحديث، فإنها لا تفقد قوتها لمصلحة أطر أقل فاعلية منها. ويبدو التخلّي عنها في نظر الأفراد كما لو كان تجريداً من الحماية، وتعريضاً للذات لبطش أصحاب القوة، الذين لا يغير

من كونهم طائفة كبقية الطوائف انتظامهم وراء جهاز الدولة، أو احتماؤهم بشرعية دولة ليس لها سلطة شرعية.

والتخلّي عن العصبية الطائفية أو العشائرية يبدو أيضاً كفقدان لكل ضمانة على الحياة، وكضياع لآلية التعاون والتضامن العائلي والأُسَري، إذا لم يتبعه ظهور مؤسسات تضامن جماعي أعلى نقابية ومدنية مختلفة. ولا أحد ينكر الدور الاجتماعي الكبير الذي تقوم به التنظيمات والجمعيات الدينية في تخفيف الأزمة عن المعوزين والفقراء. ولا شك في أن من الممكن اعتبار ذلك إحدى آليات دفاع المجتمع القديم أو الطبقة السائدة عن نظامهما، لكن هذا لا يعني أنه لا يشكل أحد العوامل في إبقاء الطائفية والانقسام وتعميق الشعور بالعصبية المحلّية.

في هذه الحالات كلها تظهر الدولة الحديثة عندنا كتجسيد للنظام الحديث، عاجزة كلّياً عن الرد على حاجات تطور الجماعة، تظهر كما لو كانت منظمة جديدة مضافة إلى المنظمات الأخرى الطائفية والإقليمية الموجودة، لا مؤسسة جامعة وبديلة من كل هذه المنظمات. وهذا يعني أن الدولة لم تصبح بعد دولة الأمة، وبالتالي فإن الأمة تحتفظ بدولها المختلفة: أي بمنابع وأطر السلطة التقليدية التي تصبح أكثر عدوانية بقدر ما تصبح مهددة أكثر ومنافسة للدولة الرسمية. وهكذا تتحول العصبيات القومية أو الدينية أو المحلية، الضرورية لكل اجتماع بشري والملازمة له، إلى عصبويات تعكس التفتت والانقسام والتشرذم الاجتماعي وتكرّسه.

من هنا العجز عن الانتقال إلى دولة حديثة بالمعنى الغربي.

حيث بقيت الدولة الحديثة سلطة مضافة إلى الأمة، لا دولة الأمة. وغالباً ما أصبحت الوحش الذي يفترس الحريات الفكرية والسياسية وينهب اقتصاد الأمة، أي يفترس حرية الأفراد وينهب اقتصاد الجماعات. وليس للشكل السياسي السائد هنا أي قيمة جوهرية. فحتى عندما كانت هذه الدولة برلمانية على الطريقة اللبنانية لم تكن تشكل على الإطلاق إطاراً جماعياً بالمعنى الإيجابي للكلمة. ولم تكن قادرة على بناء الإطار الفكري والسياسي والإداري الذي يوحّد الجماعة ويبني إجماعاً قومياً، وإنما بقيت تعني نفي كل وجود فعلي للدولة وإحلال التسوية القبلية بين عصبويات محل الحلول الوطنية. كانت تعني تجاوز عصبويات تملك كل منها سلطتها، لا تجاوز السلطات العصبوية إلى سلطة قومية واحدة تخنق التشرذم في الوحدة وتغذّي الوحدة بالاختلاف السياسي. ويمكن أخذ المثال الإيراني والمثال اللبناني كنموذجين لهذه الدولة في شكلها الأكثر ليبرالية والأكثر استبدادية وجوراً، فهي في المثالين لا تتجاوز العصبوية الاجتماعية، إنما تقوم عليها، فتعمّق الانعزال الذاتي والتمزق والتكسير الاجتماعيين في المثال الأول، وتكرّس تعايش كل هذه الخصائص في المثال الثاني.

وفي الأحوال كلها يسير النظام العصبوي بالضرورة نحو سيطرة واستبداد عصبة على مجموعة العصبويات الأخرى. ولهذا لم يكن من الممكن أن يتحول البناء الاجتماعي الحديث، أو ما فيه من حديث، إلى بناء قومي يمثل الأمة بأجمعها، كما أن القديم لم يفقد الشعبية ويتحوّل إلى بُنية فارغة تسقط من تلقاء ذاتها. يضاف إلى ذلك سقوط الوهم حول النموذج الغربي

وانحصار بريقه، ما يسهل في تدعيم الميل إلى التمسك بالتراث والتقاليد بوجه عالم حديث يفقد أكثر فأكثر قوة الثقة والاعتبار.

لكن هذا لا يشكل بحد ذاته مشكلة كبرى. فليس المقصود وليس الحتمي أن تسير جميع المجتمعات في الطريق التي سارت عليها المجتمعات الغربية أبداً. ولا تبدأ المشكلة إلا عندما نعتقد أن هناك خطاً واحداً للتاريخ يسير بالجماعات من العبودية إلى الإقطاع إلى الرأسمالية إلى العقلانية إلى الحرية وإلى الديمقراطية والحرية، ونفرض على أنفسنا خطط المسيرة الأوروبية ذاتها، فنفشل حتماً ليس فقط في الوصول إليها ولكن أيضاً في الوصول إلى إجماع قومي وإلى وحدة قومية من أي نوع كانت.

ونحن نميل إلى الاعتقاد أن التاريخ في قوميته يحمل التعدد والتفاوت والاختلاف. فمن المنطقي أن الأسباب إذا اختلفت، اختلفت معها النتائج. والأسباب التي قادت الغرب إلى النظام الاجتماعي الذي هو نظامه الآن، أخلاقاً أي ثقافة، وسياسة أي برلمانية، واقتصاداً أي رأسمالية من كل الأنواع الخاصة والحكومية، مختلفة في الجوهر عن الأسباب التي يحملها التاريخ العربي والإسلامي بشكل عام.

إن تاريخ الغرب الحديث هو محصلة لثلاثة عوامل كبرى عملت فيه منذ بداية التاريخ المعروف. العامل **الأول** هو المسيحية كثقافة وأخلاق وقيم ومُثُل روحية واجتماعية. وقد حملت المسيحية منذ انتقالها إلى الغرب وبسبب الظروف التي انتقلت فيها أزمتها الاجتماعية، كما تحمل الأيديولوجيات الغربية الليبرالية والاشتراكية اليوم في انتقالها إلى الشرق أزمتها. فقد تحولت منذ البدء إلى دين الجماعة العليا، وكانت عقيدة توحيد

الطبقة العليا وتكوينها وتزويدها بأيديولوجية سلطة كانت تفتقد إليها. وقد كوّنت المسيحية إمبراطوريات كبرى نفت الطابع القومي من دون أن تتمكن من القضاء على الثقافات الشعبية السائدة التي لم تلبث حتى انتعشت وتحوّلت إلى أيديولوجيات قومية محررة وتحررية، أي مرتبطة بالشعب ضد أيديولوجية الكنيسة التي ارتبطت بالسلطة. عندئذٍ أصبح فصل الدين عن الدنيا أحد محاور الصراع الأساسية للخلاص من الاستبداد، وأحد أسباب انهيار إمكانية قيام دولة وسلطة مركزية شرعية مقبولة ومُجْمَع عليها[٢].

وكما جاءت الدولة المركزية كرد فعل ضد الإقطاع المستند

(٢) من هنا تبدو إشكالية فصل الدين عن الدولة عندنا إشكالية مصطنعة منقولة عن الغرب. إن مشكلة الدولة في العالم التابع هي بالضبط أنها بلا دين ولا عقيدة. وعلى كل حال كل المعنى الذي نعطيه في بلادنا لهذه الإشكالية هو معنى التسامح الديني. عندئذٍ يجب تسمية الأمور بأسمائها والحديث عن دولة متعددة الأديان، أو عن حرية الاعتقاد التي هي جزء من حرية التعبير والفكر. وليس هناك مؤسسة دينية مسؤولة في المجتمع العربي الراهن عن انعدام هذه الحرية، فالرقابة هي رقابة الدولة، والذي يمنع الناس من التعبير والتفكير والاعتقاد، هي السلطة المدنية ذاتها. إلا إذا اعتبرنا أن على الدولة أن تصفي الأديان وتلغيها، عندئذٍ نقع في الاستبداد الديني الحديث، ونصفق للديكتاتورية والرقابة، ونفرض اعتقاداتنا على الآخرين، ونفتح الطريق بالضرورة أمام تسلّط الدين على الدولة. وهذا هو ما تفكر فيه عناصر كثيرة من النخبة الحديثة بحجة تخلف هذا الدين أو ذاك. ليس في كل مرة تلتقي فيها هيئة المثقفين بالسلطة وتتفق معها يحصل الاستبداد، إن كان ذلك في النظام الديني القديم لدى خضوع طبقة العلماء للدولة، أو في النظام الحديث عندما تضع فئة المثقفين نفسها في خدمة السلطان. وفي الواقع، ما لم تتمكن الطبقة السياسية والمثقفة من الوصول إلى إجماع على حرية التفكير والتعبير واحترام الحياة المدنية للناس، فمن المستحيل قيام أي نوع من الديمقراطية مهما كانت نسبية.

إلى انعدام السلطة المركزية في أوروبا، جاءت العقلانية المادية أيضاً كرد فعل للمادة ضد الروح، وللواقع ضد الخرافة، وللحقيقة ضد السحر، وللانفتاح والتواصل الحر ضد الانغلاق والانعزال واستبعاد الجماعة الشعبية. وجاءت البرلمانية كنقيض للحكم المطلق والقنانة.

أما التاريخ العربي فتميّز بظهور دين عربي منذ البدء، لم يحمل معه تحرر العرب من هيمنة الدولة الأجنبية العظمى وإعطاءهم للمرة الأولى سلطة كونية وقيادة إمبراطورية عالمية فحسب، ولكنه ساعدهم أيضاً على تكوين دولة مركزية وقومية للمرة الأولى في تاريخهم كله. وتحول الإسلام بسرعة، بما هو نتاج محلي لغة وأدباً ورموزاً وخيالاً وقصصاً وسيرة، إلى ثقافة قومية مشتركة، وإلى عامل استقطاب وانصهار، ساعد على تعميق السلطة المركزية وتجاوز خطر الانزلاق نحو الإقطاعية الغربية التي يجب رؤية قاعدتها الأساسية في انعدام السلطة المركزية.

وبالرغم من أن الدين والدنيا بقيا ميدانين مستقلين في الإسلام، بعكس ما هو شائع في الكتابات السائدة إلا أن لدى الدين نظرة محددة إلى السلطة والدولة هي أساس هذا الترابط العميق بينهما. فليس هناك خلط بين ميدان الدين الذي أنزل مرة واحدة وتجسّد في النصوص والحديث، وبين ميدان الحياة الدنيوية. ولم يستخلف اللّه رجلاً ملهماً وصياً على الدين قط يكون بعد محمد مركز السلطة الدينية. فهذا المركز موزع بين جميع المتدينين والمسلمين الذين يكفي تبحّرهم بالعلم حتى يكونوا مرجعاً معادلاً لأي مرجع آخر. أي ليس هناك أي بابا إسلامي يُجسّد سلطة دينية. وهذا ما سمح للسلطة الزمنية بأن تنمو على أساس

مختلف كلياً عن السلطة الزمنية في أوروبا المسيحية التي اضطرت، كي تؤكد ذاتها، إلى القيام بحرب تاريخية ضد البابا. وهكذا يستطيع الإسلام أن يقاوم من دون حدود السلطة التي يعتبرها زمنية، وبالتالي مسؤولة أمام الدين، ويمكن معارضتها ومقاومتها على أساس النصوص الدينية. وطالما بقي هناك مسلمون سيبقى الدين قوة مؤثرة في السياسة، حتى لو كانت السياسة غير دينية. ولأن سلطة الدولة ظلت معتبرة سلطة دنيوية غير ملهمة، لم تؤد الثورات المتتالية التي قامت ضدها، وغيّرت الدول والممالك والأسَر الحاكمة، إلى زعزعة الإيمان والاعتقاد، بل بقي الاعتقاد والإيمان المصدرين الدائمين للصراع ضد الدولة ولمقاومة السلطة. وهكذا بقي للدين طابعه الشعبي ورصيده الشعبي ضد الطبقات السائدة الميّالة باستمرار إلى الانحراف مهما كانت أصولها الاجتماعية والفكرية. وبقيت الجوامع والمساجد مكاناً للتعبير عن الجماعة، ليس فقط تعبيراً دينياً كمركز للعبادة، ولكن أيضاً تعبيراً سياسياً وثقافياً وحتى اجتماعياً. فالجامع هو مركز التوجيه السياسي، ومركز التجمع للمقاومة ومركز للقاء وفندق القرية ومكتبتها ومضافتها وملتقى هيئتها المثقفة وجمهورها. هو البنية الحقيقية الجامعة ومصدر تغيير العلاقة بين الحاكم والجمهور، وكل الثورات والإصلاحات في الدول العربية خرجت من الجوامع والزوايا: الفاطميون والموحدون والمرابطون والأيوبيون والمهدية والسنوسية. والخمينية في إيران. وقد أعطت الجوامع إلى الأمة إطارات قوية وثابتة تحفظ وحدتها واستمراريتها على مر العصور، وتضمن منابع لتغيير السلطة لا تنضب مهما اختلفت الأوضاع. وبمعنى من المعاني كانت البنية الدينية هي البنية التي تكرّس وتبني الأمة وتتجاوز انقساماتها العصبية. ولم تنشأ في التاريخ الحديث

أطر جديدة تقوم بالوظيفة ذاتها. وقد خلقت فترات الضعف والغزو الأجنبي الذي تبعها وظيفة جديدة للجامع، وجعلت منه نقطة التراجع الأمينة للحركة القومية أو الشعبية عندما تتحطم أطر الأمّة الدفاعية الحكومية. وكانت في الجوامع تنصهر الغزوات، ومنها كانت تنطلق الهجمات المعاكسة والتعبئة الجماعية. وعندما كانت تنهار مقاومة الطبقة القائدة بجيوشها ومعدّاتها، تأخذ الجوامع زمام المبادرة الشعبية فتشحذ الهمم وتعبّئ القوى والمعنويات بانتظار الفرصة المناسبة.

أصبح الإسلام بشكل من الأشكال نظاماً من البُنى الاجتماعية التي تحفظ الهوية القومية وتنظّمها، وهذا بغض النظر عن مدى ممارسة السكان الفعلية للشعائر الدينية، وعن مدى التطبيق السليم أو الناقص للعقيدة.

وبقدر ما استوعب الدين هنا العقلانية، فاحتوى الفلسفة والكلام والعلوم المختلفة ورعاها، لم يأخذ التأكيد على العلم شكل فلسفة علمانية، ولم تقم حملة عقلانية مجردة قوية كتلك التي قامت في أوروبا لتحرير العلم والعقل. ولا تزال الدعوة العقلانية تبدو دعوة فارغة لدى الجماعة الشعبية التي لا تجد في العقلانية أي تعارض مع الدين الذي يشجع على العلم وعلى استعمال العقل. وبدأ الجدل حول العقلانية والدين كقضية مصطنعة ومستوردة ليس لها أسس حقيقية واقعية قوية تستند إليها.

وبقدر ما إن السلطة الدينية لم تكن هنا أيضاً عقبة أمام نشوء الدولة القومية وازدهارها، ما كان يمكن إثارة قضية السلطة الدهرية أن تحظى بنجاح كبير وتتحوّل إلى مطلب شعبي حقيقي،

وإن بقيت مطلباً لفئة اجتماعية محدودة متأثرة بالغرب. ولأن السلطة المطلقة لم تكن عقبة أمام اللامركزية التي تضمن التطور المتساوي للأقاليم والقطاعات المختلفة، لم تظهر في صورة الدكتاتورية ولا في شكل انعدام الحرية، ولم تفجر نقيضها الدولة البرلمانية التمثيلية التي تجمع بين مختلف الإقطاعات بإلغاء السلطة المطلقة وتكوين سلطة مركزية تمثيلية. فالسلطة اللامركزية المطلقة كانت تجد حدودها في لامركزيتها، وفي خضوعها للسلطة الدينية التي بقيت السلطة الوحيدة الشرعية، بينما بقيت سلطة الدولة سلطة شكلية قائمة على الغلبة، ومهتمة بشكل خاص بالحرب الخارجية. فالمنبع الحقيقي للسلطة ولكل سلطة هو السلطة التشريعية، وهذه لم تكن يوماً بيد الحاكم الفعلي. وهذا في الواقع أساس الديمقراطية النسبية القديمة والحديثة. ولا شك في أن أوصياء السلطة التشريعية من العلماء ورجال الدين كانوا في أغلبيتهم يميلون بحسب الظروف إلى الطبقة العليا أو إلى الشعب، وهذا يسري أيضاً على المجالس النيابية الحديثة حيث تبقى الأكثرية مع السلطة وتبقى المعارضة الشعبية هي الأقلية، من دون أن يعني ذلك زوال الوظيفة الإصلاحية والتعديلية للمجلس النيابي.

ثانياً: وحدة الجماعة ووحدة السلطة

كل هذا كي نصل إلى تفسير الواقعة الأساسية في قضية الأقليات. فقضية الأقليات لا تنفصل عن قضية تكوين الأمة. وقد شهدنا في المراحل التاريخية الماضية غياب الحساسيات الطائفية عندما كانت هناك حركة حقيقية لتجاوز العصبوية داخل الدولة، ونشوء تيار قومي جامع. والأجيال الجديدة من كل الطوائف ميّالة

من دون شك إلى تجاوز الأطر العصبوية التقليدية والانصهار في أطر قومية أوسع كلما سنحت لها الفرصة. وليست الطائفية مصيبة لا حل لها. وليست فكرة مغروسة إلى الأبد في الأذهان والأرواح. فقط عندما ظهر أن الدولة الحديثة لم تستطع أن تقيم أطراً جديدة قومية وجامعة قادرة على أن تستبدل الأطر القديمة التي تضمن العصبية والتضامن الوطني، أي أن تُمثّل مصالح أعلى من مصالح العصبة التي تهيمن على الدولة، حدث الانكفاء إلى الأطر التقليدية والتمسك بها. فالدولة الحديثة الغربية استطاعت بنجاح أن تستبدل الكنيسة كإطار تعبئة شعبية وممارسة ونضال سياسي عندما خلقت في موازاتها بنيات وآليات أكثر قدرة وفاعلية على بلورة الحقيقة القومية، حقيقة الوحدة والمصالح العامة، وحقيقة الاختلاف والصراع بين المصالح الجزئية: منها المنابر الحزبية والمجالس المنتخبة والجامعات العلمية الحرة، والصحافة الحرة... إلى غير ذلك من المؤسسات التي ترفع الصراع الاجتماعي من صراع بين عصبويات، إلى صراع بين تيارات أو اتجاهات قومية تفتح مجالاً أرحب لتفتّح الفرد ورقيّه على جميع المستويات، ولتطور المصالح العامة في الوقت ذاته. ولأن كل فرد، أو على الأقل كل فرد من أفراد النخبة المتجددة، يستطيع أن يحتل نظرياً منصباً في الدولة يعطيه سلطة أكبر من أي سلطة يمكن أن يقدّمها إليه منصب معيّن في إطار طائفي أو عشائري أصبح الانتماء إلى الطائفة والعشيرة أقل إثارة وجذباً. لكن لو أن المناصب العليا أصبحت حكراً على عصبة اجتماعية بشكل قانوني أو عملي، في أوروبا الحديثة أو في الشرق التقليدي، فإن أعضاء النخبة الاجتماعية الباقين أو الناشئين سيلجأون، في سبيل تأكيد أنفسهم، إلى إعادة خلق العصب القديمة وتقوية المناصب

الطائفية وجعلها ما أمكن مماثلة لسلطة الدولة. والمجتمع العصبوي يقوم على هذا الواقع بالذات. فبسبب انعدام الأطر القومية فعلاً، أي المعبّرة عن إرادة جميع الأفراد، أو التي تتيح التعبير المتساوي لجميع الإرادات داخل الدولة المركزية، نجد أن الأطر التقليدية العصبوية الدينية أو المحلية أو العائلية تنتعش من جديد بشكل تصبح فيه مماثلة للدولة، أي إنها تبلور إذا استمرت مشاعر تضامن ذاتي قريب من مشاعر التضامن القومي ضد الدولة ـ العصبة. وهكذا نتراجع من بنية مجتمع قومي إلى بنية مجتمع عصبوي مفكك ومبعثر. ونعود إلى حزب الجامع والكنيسة، كأطر متجددة وقنوات لإنجاب السلطة ووسائل للتعبير عنها.

لا يمكن البحث إذن عن حل للنزاعات الطائفية في الدعوة العلمانية التي تدعو إلى المساواة، أو في الدعوة الدينية التي تؤكد التسامح. . . إلخ. ولا في القوانين التي تحدد الحقوق والواجبات لجميع المواطنين. فكل هذه الوصفات قد استعملت في الماضي ولا تزال مستعملة في الحاضر. والقضية ليست قضية دعوة ولا قضية أيديولوجية شكلية. إنما القضية هي أساساً قضية السلطة، أي علاقة أفراد المجتمع ككل بالدولة، التي تبلور علاقة كل واحد منهم بالآخر. وبقدر تحوّل الدولة إلى دولة ـ عصبة دينية أو علمانية حديثة أو قديمة، تتكون عصبويات مقابلة وتتحوّل إلى أشباه دول موازية تبدأ كمركز للدعوة الأيديولوجية لتصبح تنظيماً، وفي ما بعد، جيشاً ومؤسسة كاملة شبه قومية.

وقد يتبادر إلى الذهن أن من الممكن الالتفاف على الموضوع بتحقيق تمثيلية شكلية توحي للجميع بأن السلطة،

بسبب وجود المجالس التمثيلية، معبّرة نظرياً عن جميع القوى والمصالح الاجتماعية. هذه هي تجربة الديمقراطية البرلمانية العربية القديمة والحديثة. لكن الغش في الصراع الاجتماعي له ثمن كبير. واكتشاف الخدعة أكثر إيلاماً من تجرّع مرارة الحقيقة. ولا قيمة لأي سلطة تمثيلية إن لم تكن معبّرة حقاً وفعلاً عن القوى الاجتماعية القائمة. وهذا هو سبب فشل التجارب النيابية العربية، كما هو سبب فشل التجارب الشمولية المطلقة. ولا يمكن السير نحو حل فعلي إلا بالعمل على قيام نظام للحكم قادر على أن يضمن المساواة الفعلية في مجتمع تتعايش فيه البنى القديمة والحديثة، ويفتقد إلى إجماع حقيقي فكري وعقلي.

هناك من دون شك من يعتقد أن هذا الإجماع قائم فعلاً على أساس هيمنة هذا الدين أو ذاك، باعتباره دين الأغلبية، أو أنه من الممكن فرض مثل هذا الإجماع بالقمع الفكري وتسويد عقيدة معيّنة علمانية أو اشتراكية، تقدّمية أو رجعية، ولكننا نعتقد أن ذلك لن يقود إلى أي نتيجة. فالمجتمع مقسم فعلاً بين آراء مختلفة، وتبدو العقائد كلها في أزمة حقيقية. وهي مثار جدل ونقاش. فالأجيال الجديدة من كل الأديان ضعيفة الاعتقاد بالقديم، ومفتقدة إلى أرضية ثقافية مشتركة حديثة. والأجيال التقليدية المتمسكة بالقديم عاجزة عن فهم آلية السلطة والحكم الحديثين. وفقدان هذا الإجماع العقلي ينخر بسرعة كل محاولة تكوين إجماع سياسي، وحزب أغلبية. ويضفي على الحياة السياسية طابع التردد والمفاجأة والطفرة، بدلاً من الصراع الطويل المنظّم الذي يمكن أن يكون له قوانين هي قوانين اللعبة السياسية. وهذا ما يبطل الحياة السياسية الظاهرة بحياة سياسية

باطنة عميقة صعبة التحديد والإمساك، ويجعل من الصعب توقع المفاجآت التي تغلي بها المشاعر العميقة لمختلف فئات الأمة. فالانقسام الطائفي الذي يبدو أحياناً هو الطابع السائد للصراع، قد يختفي في كل لحظة لمصلحة صراع من نوع جديد يضع الدولة في موقع العدو الأساس مثلاً. وقد يتدهور الصراع السياسي بسرعة إلى صراع طائفي. فالحدود بين القوى السياسية تظل غير نهائية وغير ثابتة، ومتداخلة بين السياسة والدين والنضال النقابي الجزئي والصراع القومي. وتحديد هدف مشترك أو أهداف مشتركة يبدو مستحيل التحقيق في فترة من الفترات، وانقسام القوى يمكن في أي لحظة أن يختفي ليخلق إجماعاً عاماً وسريعاً حول هدف معيّن وقتي أو طويل المدى. وقد يتدهور الصراع القومي إلى صراع طائفي، كما يمكن للصراع الطائفي أن ينحل ويختفي في نضالات اقتصادية.

كل ما نستطيع أن نقوله هنا هو إن على المفكر العربي أن يجهد في سبيل توضيح الأفكار والمفاهيم، وفي نقد الممارسات السائدة، كي يمكن إزالة التشويش الذهني الذي يمنع فهم حقيقة الخلاف وجوهره، ويعيق بذلك إمكانية الوصول إلى إجماع سياسي يتجاوز الخلافات المذهبية من دون أن يلغيها. إجماع يبلور، ولو بشكل ميكانيكي في البداية، المصالح الجزئية المختلفة، وكي يمكن ضمان مثل هذه العملية هنا لا بد من أن تكون المصالح الجزئية للأغلبية الاجتماعية هي السائدة. عندئذٍ على النخبة بكل مذاهبها أن تقبل القيام بتضحيات فعلية لا شكلية: تضحيات لا تمس فقط الميادين المادية، ولكن أيضاً المعنوية، أي نموذج الحياة والسلوك.

وإذا أردنا أن نُلخِّص قلنا إن مشكلة وجود الأقليات كمشكلة متعارضة مع وجود الوحدة القومية، مرتبطة أساساً بمشكلة نوع العلاقة بين المجتمع ككل والدولة التي من المفترض أن تمثّله. وبقدر فقدان الدولة لطابعها كممثل حقيقي للقوى الاجتماعية المتجددة، يأخذ الصراع الاجتماعي طابع الصراع العصبوي على صعيد المجتمع المدني، والقوى التي لا تستطيع أن تجد التعبير عن نفسها في الدولة، تخلق هي ذاتها دولها الذاتية، وبذلك يتحول الصراع الاجتماعي من صراع قومي بين المراتب الاجتماعية إلى صراع عصبوي بين طوائف أو عشائر أو مناطق وأقاليم مختلفة. وإن حل مسألة الأقليات والمسائل الطائفية رهن بحل مسألة تغير السلطة واستيعاب الدولة للتطورات الدائمة التي تحصل على صعيد القوى الاجتماعية. إن العصبة الاجتماعية المغلقة تجد نموذجها في الدولة المغلقة، ولا تعيش إلا بتقليد هذا النموذج والوقوف ضده في الوقت ذاته. وإذا أمكن إيجاد حل لهذه المسألة لن يبقى للتمايز الثقافي أي خطر حقيقي لأنه يفقد كل وزنه السياسي ولا يبقى منه إلا التنوع المثمر.

إن المفاهيم الجامدة السائدة والمأخوذة عن سيرورات اجتماعية مختلفة تجعل من الصعب فهم أي مشكلة عربية راهنة وإيجاد حل لها. فالقومية تُفْهَم كما لو كانت حركة معادية للخصائص المحلية ونفياً لها، بدلاً من أن تفهم كإضافة جديدة لا تنكر التمايزات، وإنما تعطي لوجود الجماعة أبعاداً أخرى أكثر شمولاً وتفتحاً تتيح تطور هذه الخصائص وازدهارها. فالعرب الموحدون يمكن أن يسمحوا لأنفسهم كدولة كبرى بانفتاح أكبر على الغرب والحضارة والتقنية، بقدر ما إن وحدتهم

تدعم ثقتهم بذاتهم وتبني ذاتيتهم الثقافية وتُنمّيها. وهي تفهم كنفي للذاتية الدينية التقليدية بدلاً من أن تتطور كانفتاح على الكونية وعلى جميع فئات المجتمع وطبقاته. تبدو كدعوة نظرية ضد الهوية الدينية بدلاً من أن تكون تركيبية سياسية جديدة وإضافية تخلق شروط تطور هذه الهوية واكتسابها أبعاداً أخرى لا تنفي الدين ولكن تؤكده وتتجاوزه. وتُفْهم على أنها نفي لوجود الأقليات والثقافات المتنوّعة داخل الجماعة العربية، بدلاً من أن تصبح إطاراً لتفتّح كل الثقافات والأفكار ونموّها والتقائها وحوارها. فالحوار هو سمة الحضارة والتقدم والنمو. وإذا تخلينا عن المفهوم الحصري الجامد للقومية الموروث عن عقيدة التفوق الغربية، لن يعود هناك ما يمنع الدولة العربية من أن تكون دولة العرب، وتجعل في الوقت ذاته من لغات الأقليات العرقية أو الدينية وثقافاتهم لغات رسمية معترف بها، وأن تعطي إلى الثقافات المتنوعة وسائل نموّها وازدهارها. عندئذٍ يجب الانتقال من سياسة مبنية على تقديس ثقافة الدولة ومركزية السلطة، إلى سياسة مبنية على تنشيط الثقافة الشعبية وتشجيع المبادرة المحلية والقاعدية.

الفصل الرابع

مواد نظرية لدراسة المجتمع الطائفي



أولاً: الأمة والجماعة

من الأفكار التي أصبحت شائعة، بل شبه بديهية اليوم، الحديث عن الأمة بمعنى بناء الدولة القومية الواحدة، أو الدولة التي تضم جماعة جنسية متميزة لغة وثقافة وتاريخاً. والمقصود بذلك هو تمييزها عن الدولة المتعددة القومية أو الجنس التي يمكن تسميتها الدولة الإمبراطورية، أو إذا أردنا تسهيل المصطلح بالعربية: السلطنة. وقد انطلقت هذه الفكرة من فكرة أخرى تفيد أن أي جنس من الأجناس البشرية لا يمكن أن يتطوّر ويتقدّم مادياً وروحياً إلا عندما يكون هناك تطابق بين السلطة السياسية والواقعة الثقافية. فلأن الدولة أصبحت التعبير العميق عن عبقرية هذا الجنس أو ذاك وروحه، لا بد من أن تكون دولة قومية. وتظهر هذه الفكرة كما لو كانت أحد منتجات عصر التحرر الإنساني وأحد متطلباته في الوقت ذاته.

ولم يلحظ أحد التناقض الكامن في جوهر هذه الفكرة، حيث يظهر التحرر السياسي للشعب المستند إلى بناء دولة مستقلة، كتكريس للتمايز الثقافي أو الجنسي.

تظل هذه الفكرة منسجمة مع ذاتها طالما اعتبرنا أن هناك ثقافات وأقواماً متميزة تشكل وقائع اجتماعية وتاريخية ظاهرة للعيان وملموسة. لكن هذا الانسجام يزول عندما نطرح مسألة

تكوين هذه الثقافات والأقوام المتميزة. وهنا تكمن في نظرنا المشكلة الحقيقية. فلو اعتبرنا أن النوع البشري مقسم منذ الخليقة إلى عروق وأجناس متميزة تطورت مع الزمن وبلورت ثقافاتها ولغاتها الخاصة، لأصبح من الضروري أن نؤمن بخريطة سياسية ـ ثقافية ثابتة مستمرة منذ القدم وستستمر إلى الأبد، ولن يحصل بالتالي في التاريخ أي تجديد حقيقي في تكوين المجتمعات والأمم والدول. ولو اعتقدنا أيضاً أن هذه الأقوام التي تكوّنت عبر التاريخ قد وصلت الآن إلى مرحلتها التي تسمح لها بالتكوين في إطار دول مستقلة هي المسعى الدائب لكل أمة، وأساس تحرّرها وتحرر شعبها وتقدّمه، لصادرنا الحركة التاريخية المقبلة، ولوجب علينا أن نؤمن بأن التاريخ قد حقق ذاته وأوصل الأقوام إلى أهدافها، وأن الخريطة السياسية الجغرافية الثقافية الراهنة هي التقسيم النهائي للنوع البشري.

تُظْهِر لنا الملاحظة التاريخية عكس ذلك تماماً. فهناك الكثير من الأقوام التي انقرضت منذ بداية التاريخ الحديث أو قبله، كما ظهرت أقوام أخرى لم تكن موجودة من قبل، أو لم تكن في الحالة ذاتها التي نشاهدها عليها اليوم. ولنكتف بمثال العرب أنفسهم، فالتاريخ المدرسي يقسمهم إلى عرب بائدة وعرب حاضرة(*). والعرب الحاضرة نفسها كانت مُقسّمة إلى عرب الشمال وعرب الجنوب، وقد زال هذا التقسيم بعد الفتح الإسلامي، وظهرت عروبة جديدة دمجت فيها عروقاً وأجناساً وثقافات متعددة حتى وصلنا إلى ما نحن عليه اليوم من تقسيمات بين مشرق ومغرب

(*) المقصود بالعرب الحاضرة العرب العاربة والعرب المستعربة معاً.

عربيين، إذا لم نتحدث عن الدول الراهنة العربية والتمايزات النسبية، لكن الفعلية، في ما بينها. وهذا يعني أن تطابق العرق مع الثقافة مع السلطة، لم يكن في يوم من الأيام هو قاعدة تكوين الأمم، ولكن تكوين الأمم الذي يعني تغييرها أيضاً وتبدّلها وزوال بعضها وانبعاث بعضها الآخر، كان يقوم بالأساس على هذا التصالب المستمر بين العروق والأجناس والثقافات. وربما كان هذا التصالب هو مصدر الإخصاب. وبفقدانه، يمكن توقع زوال الكثير من الأقوام. لقد استطاع العرب الحفاظ على أنفسهم ووجودهم كأمة وشعب لأن ثقافتهم تجاوزت حدود «العرق» العربي الأصيل، ودمجت فيها عروقاً إنسانية أخرى، ولأن سلطتهم أيضاً في مرحلة من مراحل التاريخ قد أصبحت إمبراطورية. وقد خلق الإسلام كثقافة أممية الأمة العربية، كما خلق أيضاً الأمة التركية الحديثة، وحفظ للشعوب التي تبنّت ثقافته العربية كيانها أمام الغزوات الآسيوية والأوروبية العنيفة، بمثل ما حفظت هذه الشعوب في مراحل متأخرة الكيان العربي وحمته من الغزوات الاستعمارية الكاسحة. وكان منبع التطور والتقدم لمختلف هذه الشعوب هو إلى حد كبير وجود الإمبراطورية المتعددة الأجناس. فلو اكتفى العرب بدولتهم الكندية أو الغسانية أو المنذرية، لبادوا كما بادت ممالكهم الجنوبية، ولو بقي الأتراك في هضبتهم المنغولية لتغير مجراهم ومجرى تاريخ غيرهم من الشعوب.

والأمر ذاته ينطبق أيضاً على الأمم الأوروبية التي تستند الآن في قوتها إلى منتجات إمبراطورياتها الاستعمارية في أمريكا وأستراليا وغيرها بأكثر مما تستند إلى العرق «الصافي» في القارة الأوروبية ذاتها.

تبدو الدولة القومية بالمعنى الحديث الأجناسي الشائع ظاهرة قصيرة وموقتة جداً من عمر تاريخ تكوين الدول. وحتى عندما ظهرت في القرنين الثامن والتاسع عشر في أوروبا، لم تكن هذه الدول القومية في الواقع إلا حجر الأساس لنشوء الإمبراطوريات الكبرى التي كانت الشمس تغيب أحياناً عن بعضها وغالباً لا تغيب.

تفترض الدولة القومية أن للجماعة ذات الثقافة المتميزة روحاً خاصة عميقة تموت إن لم تجد تعبيرها السياسي المستقل. وقد كان هذا رد فعل طبيعي ضد الاستبداد الذي أخذت تفرزه الإمبراطوريات السابقة بأكثر مما هو رد فعل ضد هذه الإمبراطوريات ذاتها. ونريد هنا أن نميّز بين مفهومين للأمة غالباً ما يثير الخلط بينهما التشويش السياسي. المفهوم **الأول** هو الذي يربط بين الجماعة الثقافية والجنسية المتميزة، وبين قيام دولة مرتبطة بها جغرافياً. أما المفهوم **الثاني** فيقصد بالدولة القومية الدولة التي تعبّر عن مصالح الجماعة أو الجماعات التي تتكوّن منها، فتكون الدولة قومية عندما لا تمثل احتكار فئة اجتماعية للسلطة ضد الفئات الأخرى[١].

يبدأ التشويش السياسي عندما نعتقد أن قيام دولة مستقلة

---

(١) ليس من قبيل الصدفة أن المعنى الثاني هذا لم يظهر قط في البلاد العربية، بل بقيت فكرة القومية مرتبطة بمظهرها السياسي وبالسلطة، أي ببناء الدولة الواحدة. فالنخبة الحديثة ترنو إلى إعادة بناء الإمبراطورية أكثر مما تطمح إلى تحقيق المساواة والحرية الشعبية. وهذا هو مقتلها وسبب قصورها أيضاً عن تحقيق دولة الوحدة التي لن تقوم ما لم تحسم مسألة السلطة الاجتماعية، أي سلطة الأمة فعلاً والشعب.

لجماعة متميزة ثقافياً وجنسياً عن غيرها يعني بحد ذاته بناء دولة قومية تعبّر عن مصالح مختلف الفئات الاجتماعية التي تتكوّن منها. بمعنى آخر أن قيام الدولة الجنسية يعني تكوين دولة المساواة القومية، أي الأمة. وتقود الملاحظة التاريخية إلى تكذيب ذلك. فكثيراً ما يؤدي تكوين الدولة المقتصرة على جنس من الأجناس إلى تفكك هذا الجنس وخرابه نهائياً وتشتته، أي ليس من الضروري أن تقود الدولة الجنسية إلى بناء أمة، أي أن تحفظ وحدة الشعب الثقافية والجنسية. وكثيراً ما يؤدي تكوين دولة قومية، أي معبّرة عن مصالح أغلب الفئات الاجتماعية المكوّنة لها، رغم تمايزها الثقافي، إلى تكوين أمة واحدة تختلط فيها العروق والأجناس والثقافات. وفي الحالة الثانية فقط تتطور الثقافة وتظهر الحضارة.

أصل المشكلة في نظرنا هو إعطاء الأولوية في نظرية الأمة إلى العامل الثقافي، الذي هو أكثر العوامل تقلباً ولا تحديداً. فيبدو في هذه النظرية كما لو أن الثقافة أو التمايز الثقافي هو الذي يحدد السلطة أو الدولة. أما نحن فنعتقد أن السلطة هي التي تحدد الثقافة، وبمعنى آخر يتوقف نشوء ثقافة مستقلة ومتميزة (وكي تكون الثقافة مستقلة يجب أن تكون منتجة وفاعلة، تقدّم حلولاً عملية) على نشوء سلطة مستقلة ومتميزة، أي سلطة معبّرة عن الجماعة ككل لا عن جزء منها. فنشوء مثل هذه السلطة هو الذي يسمح بتكوين دولة مستقرة وفاعلة تُسهّل، خلال مرحلة تاريخية طويلة أو قصيرة، عملية التفاعل الثقافي ونشوء الأمة. وإلى حدٍ كبير يمكن القول إن الإمبراطوريات هي التي تخلق الأمم، وتنجب الشعوب، بقدر ما تستطيع أن تعد

صهر الأجناس والثقافات وتغربلها، بحيث تفرض الثقافة الأكثر حيوية وفاعلية نفسها وتتطور مع تطور الحضارة.

وكي تقوم الدولة الإمبراطورية لا بد لها من رسالة إنسانية مقبولة تتجاوز أوهام العظمة الجنسية أو العرقية التي غالباً ما تغطي فقدان رسالة إنسانية حقيقية تحدد مكانة الفرد في المجتمع، بالحديث الدائم عن عبقرية العرق أو تفوّقه. وحتى الشعوب «البدائية» التي كثيراً ما يحملها التاريخ في مقلب من مقالبه إلى سدة القيادة في عهد أفول هذه الإمبراطورية أو تلك، تجد نفسها مضطرة إلى تبنّي عقيدة إنسانية كونية كي تستقر بحكمها، كما حدث للتتر والمغول في أواخر الدولة الإسلامية. أما الدعوة الجنسية أو العرقية الثقافية فإنها يمكن أن تخفي الاضطهاد الاجتماعي بتضخيم شعور التماثل الثقافي، وتقود بالتالي أيضاً إلى تكوين إمبراطورية فاشلة.

وبشكل عام، نحن نميل إلى الاعتقاد أن بناء دولة مستقرة يتعارض مع استمرار تسلّط وهيمنة فكرة التماثل الثقافي الذي يبني الوحدة على صبغ جميع الأفراد باللون ذاته، لا على تآلف المصالح السياسية والمادية. فالدولة لا تقوم حتى إذا اقتصرت على حدود جماعة ثقافية متجانسة إلا إذا امتلكت رسالة اجتماعية تسمح لها بألا تكون دولة أقلية محدودة. لكن عندئذٍ، وعند وجود دولة ذات رسالة اجتماعية، يصبح موضوع هيمنتها على جماعة متعددة الجنسية أو ذات جنسية واحدة، أمراً ثانوياً. فالشعوب التي دخلت في الإمبراطوريات وقبلت الفتوح، غالباً ما فعلت ذلك نتيجة شعور أفرادها بأن نظام الحكم الجديد يتيح لهم من الحرية والتطور أكثر مما يتيح لهم النظام الذي كانوا

يعيشون في ظله، وإن كان هذا النظام يقوده أبناء جلدتهم.

إن الحكم القومي لا يرضي لمجرد كونه حكم الجماعة من قبل أبنائها. بل إن وجود هذا الحكم الجائر لأبناء الجنس الواحد هو الذي يمهد لظهور الإمبراطوريات المتعددة الجنسية والتي تستلهم رسالة إنسانية اجتماعية. هذا ما حدث بالنسبة إلى الإسلام، وبالنسبة إلى الماركسية في حقبة من حقب نموّها، وما عجزت أن تقوم به الحضارة الغربية حتى الآن بسبب تلوّثها بالفكرة العرقية رغم أنه قد توافر لها من وسائل السيطرة والانتشار ما لم يتوافر لغيرها من الحضارات. لكن هذا لا يعني أن دعوة الحضارة الغربية، التي هي دعوة اجتماعية أيضاً، لن تتقدم في المستقبل عندما ستتخلّى عن نزعتها العرقية. هذا ما يلوح في الأفق على الأقل، وذلك بعكس ما قد يتبادر إلى الذهن.

لكن يبدو أن قيم الحضارة الغربية لن تنفذ إلى الشعوب الأخرى قبل أن تتدهور قوة الغرب، ويتغير ميزان القوى الدولي الذي يجعل من تبنّي هذه القيم من قبل شعوب أخرى قاعدة للسيطرة والهيمنة الغربية. وليس هناك حتى الآن دعوة اجتماعية أخرى قادرة على أن تقدم حلولاً جدّية إلى مشكلات المجتمع الحديث، لا تستلهم لائحة القيم الأساسية التي تزداد انتشاراً، وهي قيم الحرية بالمعنى الحديث والعقلانية والديمقراطية والدهرية. . . إلخ. وكل الدعوات الأخرى مضطرة اليوم إلى أن تتعايش معها وتستلهمها في إطار البحث عن تنظيم اجتماعي ثابت مستقر يحدد مكانة الفرد والجماعة والسلطة المركزية. هذا بالرغم من أن الحلول التي تقدّمها الثقافة الغربية ذاتها تبقى حلولاً نسبية مستندة

إلى ميزان قوى اجتماعي ودولي لا يكف عن التغيّر والتبدّل.

وحتى أولئك الذين يريدون تجاوز أطر التنظيم الاجتماعي الغربية الليبرالية، تراهم مضطرين إلى الرجوع إلى القيم الأصلية ذاتها: فباسم الحرية يطالب الاشتراكي بتغيير ديمقراطية البرلمان المعبّر عن دكتاتورية طبقة واحدة، وباسم المساواة يطالب أيضاً بتحقيق الديمقراطية الاقتصادية، وباسم احترام الشخص الإنساني، يطالب بتحسين شروط العمل والإنتاج. إذن، تبدو الليبرالية والاشتراكية طريقين مختلفتين للوصول إلى هدف واحد هو تحقيق قيم عصر الأنوار الأوروبي والثورة العقلانية الحديثة.

ويسري هذا أيضاً على المتدينين الذين يريدون تطبيق الإسلام أو المسيحية كوسيلة لتحقيق الحرية والعدالة والمساواة ضد الظلم الداخلي والخارجي، ولم يعد هناك من يطالب بتطبيق حدود الشرع لأنها تمثل فقط قضاء من أمر الله.

نستطيع أن نقول أكثر من ذلك إن الدولة ـ الأمة، أي الدولة القومية فعلاً، لا يمكن أن تقوم إلا إذا كانت دولة لا تبني شريعتها على تحقيقها للمطابقة والتماثل الثقافيين للجنس أو للعرق، بل على دعوة اجتماعية قابلة للتحقيق ولتقديم الحلول والوسائل الكفيلة بتنظيم الحياة الاجتماعية وتقدم الجماعة. والدولة القومية التي تربط شريعتها وتقدم شعبها بمجرد كونها مطابقة في حدودها لحدود التجانس الثقافي أو العرقي، تلغي أسس شريعتها كدولة، أي كمؤسسة سياسية تتجاوز التمايزات الثقافية والجنسية في المجتمع المدني، ولا تقوم إلا بهذا التجاوز. والدولة التي تفترض نفسها الانعكاس المباشر للجماعة، أو للمجتمع المدني، هي

بالضبط الدولة التي تغطي فشلها السياسي بانغلاقها الثقافي، أي تغطي عجزها عن أن تكون سلطة فوق المجتمع المدني بتسمية نفسها دولة الشعب، وبالانخراط في المجتمع المدني نفسه وفي تناقضاته، وذلك بدلاً من الارتفاع إلى المستوى الذي يسمح بحل هذه التناقضات وتسويتها.

إن الدولة (أو المجتمع السياسي) لا تصبح ضرورية كعملية خلق للسلطة المجردة العليا إلا لأن التناقضات التي تخلقها الثقافة والمصالح الاقتصادية المتعارضة في داخل المجتمع المدني، لا يمكن أن تجد حلها إلا خارج هذا المجتمع، وفي إطار يخضع لقوانين أخرى هي قوانين الوحدة والائتلاف. فالسياسة تجنح إلى المركزة والتجريد، في حين تجنح الثقافة والاقتصاد إلى البعثرة والتنويع والتعارض. أما عندما تسود المجتمع المدني وحدة سديمية ثقافية واقتصادية تعكس التجانس العقلي المطلق بين الأفراد، وظروف العمل والمعيشة المتماثلة أيضاً، فلن يكون هناك حاجة إلى الدولة أو إلى السياسة. وهذا يمكن أن يحصل كفرضية نظرية في مجتمع كفاف مطلق.

تتنوّع أشكال تنظيم السلطة، وأنماط الدولة بحسب تطور المجتمع المدني وتطور الثقافة والإنتاج الاجتماعيين. فكلما تقدمت حضارة من الحضارات، أدى تطور تقسيم العمل إلى تعقّد الثقافة وتنوّع الأفكار وتعدّد أنماط وظروف المعيشة والإنتاج. وبقدر ما تزداد التناقضات الاجتماعية هذه حدّة داخل المجتمع المدني، تصبح آلية توحيد السلطة في المجتمع السياسي أكثر تعقيداً أيضاً. فعندما تسود عقيدة موحّدة متجانسة بشكل عام، أو ينتشر نمط إنتاجها بسيطاً وقليل التنوع، لا تتطلب مسألة توحيد

السلطة آلية معقّدة كتلك التي نشهدها في النظام الليبرالي الصناعي، بأن يمكن أن تتم بسيطرة سلطان مطلق السلطة يحكم بالناس بحسب العقيدة التي يتفقون جميعاً عليها. ولا يحتاج الإجماع السياسي إلى إدارة خاصة وآلة خاصة، بل يستلهم مباشرة الإجماع العقائدي. فالسلطان ذاته لا يستطيع أن يتجاوز في سلطته الحدود الضيقة التي يعطيها المجتمع المدني إلى المجتمع السياسي. فالمجتمع المدني يحل هنا معظم مشكلاته بنفسه وبوسائله الخاصة، وبمنظماته الموجودة خارج الدولة والمرتبطة بالمهنية أو برجل الدين. ولا يبقى للسلطان إلا المسائل العليا التي لا تمس مباشرة حياة الأفراد وإن مسّت مصير الجماعة ككل. ولهذا فإن هذا المصير يظل هنا رهن جدارة السلطان الذي يمكن أن يكون سبباً في الازدهار العام أو الانحطاط.

وهناك أمثلة لا تزال حيّة باقية من هذا التنظيم القديم. ففي بعض القرى أو المدن الصغيرة العربية التي تسنّى لنا زيارتها في الصحراء، لا تزال الدولة عاجزة عن استلام السلطة الحقيقية من «السلطان». فهناك مجلس للمدينة مكوّن من مشايخها يقضي في المشكلات بين الناس في الجامع. وكان هذا المجلس يعيّن إلى فترة قريبة نسبياً حرس المدينة. وإذا اتخذ قراراً، على الفرد أن ينفّذه، وإلا تعرض إلى مقاطعة سكان القرية كلها حتى يقوم بما عليه. فالجامع هو الذي يسير إلى حد كبير القرية، ويلقي القبض على السارق أو المجرم، ويحكم عليه ويحل قضايا المنازعات، ويعرضها على الجماعة قبل الصلاة.

إن وجود عقيدة موحّدة ومتجانسة كالعقيدة الدينية، يخلق داخل المجتمع المدني آلية للتصحيح الذاتي، فتحد العقيدة هذه

من الإفراط والتفريط، وتدفع إلى الاعتدال، وتُقرّب بين أنماط المعيشة ومستوياتها. ولا تتفاقم التناقضات الاجتماعية إلا عندما تضعف العصبية الدينية، وتخف قبضة الدين على السلوك الفردي.

أما في نموذج المجتمع الغربي الحديث، فإن الحرية العقلية التي قامت ضد الهيمنة الدينية الأحادية، فتحت المجالات أمام تنوّع الاعتقادات من جهة، وخففت من قوة الانضباط الذاتي عند الأفراد من جهة ثانية، فأثارت الميل إلى التمايز الاجتماعي بل حبّذته. يضاف إلى ذلك تطور نظام إنتاج يسمح بحصول تمايزات كبيرة في العمل والإنتاجية. وأدى هذا إلى نشوء نخبة خاصة وطبقات شديدة التفاوت في المداخيل وأنماط المعيشة. وأصبح توحيد المجتمع يتطلب على الصعيد السياسي آلية تقوم بتسوية هذه التناقضات كلها، وتحقيق نوع من الإجماع السياسي كشرط للإجماع الثقافي وللشعور بالمطابقة القومية وبوحدة الهوية والمصير. لذلك لم تشهد الدولة تطوراً واستقلالاً في أي حقبة تاريخية كما شهدته اليوم.

وكما لا يمكن الحديث عن إجماع عقلي من دون وجود عقيدة منزّهة كفاية حتى يدخل فيها الناس من دون إكراه ولا قمع، كذلك لا يمكن الحديث عن إجماع سياسي من دون وجود دولة ذات سلطة منزّهة قليلاً أو كثيراً، أي تضع المصلحة العليا فوق المصالح الجزئية. ولكن لا يوجد هنا أي ضمانة أخلاقية لاحترام المصلحة العليا سوى مشاركة جميع أفراد الجماعة في تكوين «الإرادة العامة»، وفي استخلاص أغلبية سياسية على صعيد التمثيل ومن خلال المؤسسات التمثيلية. وإذا كانت النزاهة تنزلق في المجتمع الحديث نحو الدولة لا نحو المؤسسة

الدينية، فإن الدولة هي التي تصبح محور لقاء الجماعة ومصدر وحدتها. يعكس هذا تفكك الجماعات والعصبيات القروية والجنسية والمحلية التي كانت تميّز المجتمع القديم، وبروز علاقة عمودية في المجتمع هي العلاقة بين الفرد والدولة، سائدة على العلاقة الأفقية بين الأفراد والجماعات المحلية التي كانت تميّز بالدرجة الأولى المجتمع القديم، وتخلق بين الدولة والجماعة قطيعة أو صلة ميكانيكية. ولا يمكن تصور إمكانية نشوء إجماع سياسي في الدولة الحديثة، مع هذا التحلل الكامل للعصبيات المحلية وللعقيدة الموحدة والوحدانية السائدة والمنزهة أو الإلهية، من دون آلية تمثيلية. إذ لا شيء يمكن أن يحد هنا من السلطة التي تتسلح فعلاً بالوسائل التي تسمح لها بأن تكون للمرة الأولى في التاريخ، مطلقة وكُلّيّة القدرة.

ولا يظهر هذا الإجماع السياسي بذاته، وإنما له وسائل تكوينه وصياغته وصيانته، هي المؤسسة الدستورية والتمثيلية التي تلتزم قواعد معيّنة تسمح باستخلاص إرادة موحدة من التعدد والكثرة.

ولا يتعلق الوصول إلى إجماع سياسي بأي عملية سحرية: إنه يتطلب فقط استخلاص أغلبية سياسية حقيقية تعكس القوى السياسية والفكرية والاقتصادية السائدة والموجودة فعلياً والمسيطرة في الساحة الاجتماعية حتى لو لم تتطابق مع الأغلبية الاقتصادية. لأن القوى التي لا تستطيع التعبير عن نفسها، أو التي لا تعرف أن تصوغ لنفسها تعبيراً مميزاً، تفقد وزنها في الحسابات السياسية التمثيلية. لذلك أيضاً لم تدخل الجماعات الاقتصادية الشعبية إلى الساحة التمثيلية للديمقراطية الغربية إلا بشكل تدريجي وبطيء. والثورة الحقيقية هي التي تعمل جدّياً

على إدخال هذه الجماعات في الساحة السياسية بحيث تصبح الأغلبية التمثيلية أغلبية اجتماعية فعلاً.

لكن غالباً ما يحدث العكس. فالفئة الحاكمة التي تريد أن تحفظ احتكارها للسلطة تلجأ في المجتمعات الحديثة، والنامية منها بشكل خاص، إلى رعاية الاستبداد والتغطية على انعدام الإجماع السياسي باختلاق عقيدة منزّهة «قوموية» مقدسة أو شبه مقدسة وفرضها من طريق التعليم ووسائل الإعلام لتخلق بالقوة إجماعاً قومياً على الصعيد الثقافي، أو من نمط ثقافي. وفي حالات أخرى، أو عندما تفشل هذه العقيدة، تلجأ عادة إلى اصطناع إجماع قومي من طريق إحياء التماثل الثقافي التقليدي. وهذا التماثل يعطي إلى الشعب وهماً بالإجماع القومي والوحدة القومية التي يفتقر إليها على الصعيد السياسي.

من كل ذلك أردنا أن نصل إلى النتيجة الأساسية وهي أن قضية الأقليات الثقافية الجنسية والدينية لا يمكن فهمها إلا في إطار هذا الانتقال الذي تعيشه بعض البلدان من سياق إجماع قومي تقليدي مبني على الإجماع الثقافي ووحدة العقيدة، إلى إجماع قومي قائم على وحدة السلطة واستخلاص إرادة عامة ثابتة وحقيقية تمتلك أيضاً، من طريق الآلة التمثيلية، وسائل تجديد نفسها وتبدّلها. تصبح مسألة الأقليات إذن هنا جزءاً من مشكلة صعوبة تحقيق إجماع سياسي قومي. وذلك لأن التطور المتفاوت بين الجماعات قد أعطى الفئة الحاكمة في البلدان النامية وسائل رعاية وحماية سلطة مطلقة قادرة على التصدي للقوى الاجتماعية في القاعدة ودحرها. ومنه النكوص الذي نراه في عملية التحقق القومي لدى الجماعة الشعبية من طريق التحقق الثقافي التقليدي

والمطابقة. وهو دليل على النكوص القومي العام، أي تدهور السلطة ذاتها والدولة التي تجسّدها، من سلطة ودولة تعكسان إرادة أغلبية اجتماعية إلى سلطة ودولة عصبويتين. فهناك إذن عملية تعويض عن فقدان السلطة لدى الجماعة تظهر على شكل تمسك شديد بالهوية الثقافية من جهة، وفرض التماثل الثقافي من جهة أخرى، على جميع أفراد الجماعة وفئاتها. ويجيب الكفاح الشعبي من أجل تحقيق هذه الوحدة الثقافية إذن مطلب الشعور بالاستقلال والتمايز والوجود القومي وصيانة الشخصية القومية أمام خطر زوالها الذي تجسّده الدولة العصبوية. وهو يعكس فشل قيام دولة قومية حديثة.

لكن هذه المطابقة الثقافية التي تتولّد كمسعى لتحقيق إجماع قومي من نمط ثقافي، ليست الإجماع الديني الذي كانت تعرفه الدولة التقليدية. فالمطابقة لا تحدث إلا في إطار الدولة الحديثة كعملية إعادة تثمير سياسي للإجماع الديني الماضي. لأن نشوء الدولة الحديثة يحطّم أساساً قاعدة الإجماع القومي الثقافي القائم على استقلالية المجتمع المدني وهامشية الدولة. لذلك تحمل المطابقة التعصب، بينما يقوم الإجماع الديني على وجود أغلبية اجتماعية ثقافية، ويقبل الاختلاف والاجتهاد ويرفض التماثل والسديمية. وهو إجماع قابل للتغيّر والتبدّل مع تغير الظروف. ولا ينكص الدين إلى حالة تعصبية إلا عندما يؤدي التطور الاقتصادي والتفاوت الشديد بين الطبقات إلى تحطيم وحدة العقيدة والتهديد بفقدان القدرة على إنجاب إجماع قومي ثقافي. عندئذٍ يغلق باب الاجتهاد وتحاول الجماعة أن تحفظ مظاهر الاجماع من دون أن تصل إلى تحقيقه فعلاً. وعند ذلك

تبدأ حقبة الاستبداد الحقيقي، وتظهر إمكانية تكوين سلطة مطلقة وفردية خارجة على رقابة الجماعة والعلماء معاً.

في كل مرة يظهر فيها خطر فقدان الإجماع السياسي، تحاول الأمة أن تحمي نفسها بالعمل على خلق إجماع ثقافي مصطنع أو حقيقي. وحركات التجديد الديني ليست إلا أحد مظاهر هذه العملية الرامية إلى إعادة صياغة هذا الإجماع من جديد وإحيائه.

إن السير التاريخي لتحقيق هذين النوعين من الإجماع هو الذي يقود إلى تكوين الأمم. ولا يختفي أحدهما إلا عندما تكون الأمة في حقبة انتقالية تميّز مراحل النشوء ومراحل الأزمة أو الانحطاط.

ولكن، حيث يسود الإجماع الثقافي في المجتمعات القديمة نرى أن الإجماع السياسي هو الذي يسود في المجتمع الحديث. ويتفكك المجتمع التقليدي إلى سلطات وجماعات جنسية متميزة عندما يفقد وحدته العقيدية، أي تفقد الطبقة السياسية وحدتها وتنهار الدولة الإمبراطورية إلى سلطنات وملوك طوائف. أما المجتمع الحديث فيفقد وحدته الثقافية وتسوده العصبيات المحلية والطائفية كلما فقد وحدته السياسية أو الإجماع السياسي الذي يشكل قاعدة قيام سلطة مركزية شرعية مستقرة وثابتة. وفي هذا الإطار تندفع الأغلبية الدينية إلى التصرف تصرف الأقلية. فالأقلية الثقافية أو الدينية، بسبب استبعادها عن السلطة في الدولة القديمة، تبحث عن تحقيق هويتها في التماسك والتماثل والتحجّر الثقافي الذي يضمن لها الوجود المهدد بالفناء نتيجة جذب السلطة لنخبتها. والمجتمع العربي الحديث، بالدولة التي

خلقها، لم يبعث في الواقع طائفية أو عصبوية الجماعات الأقلية التي كانت موجودة من قبل، ولكنه بعث ـ وهذا هو الجديد ـ العصبوية الأغلبية، التي بسبب صدها عن السلطة والدولة تراجعت إلى المفهوم الثقافي للقومية ووحّدت نفسها مع العرق أو الدين. ففشل بناء دولة قومية تبلور إرادة عامة وإجماعاً سياسياً هو الذي أدّى إلى هذه العودة التي نشهدها، أي إلى تديين الدولة كمحاولة لتأميمها أو جعلها، أيديولوجيا على الأقل، دولة قومية لا أجنبية. الدولة الدينية المستندة إلى تماثل ثقافي مفروض بالقوة، التي هي في طريقها إلى النشوء للمرة الأولى في تاريخ العرب، هي الرد المباشر على عرقية الدولة الحديثة وعصبويتها، وتعكس انسداد أفق الجماعة أكثر مما تعكس حلاً للأزمة. ففي الحالين هناك تدهور للجماعة وانعدام للإجماع السياسي: في الدولة الدينية وفي الدولة الجنسية الحديثة. وحيث تخلق الدولة الدينية الأقليات، تخلق الدولة الجنسية الأقليات الجنسية أيضاً. وفي النتيجة، لم تكن الدولة الجنسية الحديثة التي بنت أسسها على منطق العقيدة والانتماء إلى جنس من الأجناس، أو إلى ثقافة أو لغة من اللغات، مختلفة عن الدولة الدينية التي تحاول أيضاً أن تبني إجماعاً سياسياً شكلياً من وحدة عقيدية مفروضة أو شكلية، كلاهما يبقي المشكلة القومية مفتوحة، لأنه غير قادر على تجاوز المفهوم الماهوي للأمة.

بقدر ما خلقت الدولة الحديثة الجنسية أغلبية اجتماعية مستبعدة من السلطة، دفعت هذه الأغلبية إلى البحث عن وحدتها خارج الدولة الحديثة، أي في الدين. وللمرة الأولى في التاريخ تظهر اليوم إمكانية نشوء دولة جنسية (قومية) إسلامية. المرة الأولى، لأن الدولة الإسلامية القديمة كانت في الواقع

دولة إمبراطورية تجمع مختلف الأجناس، وكان الإجماع الديني وسيلة لتحقيق إجماع سياسي. أما الآن، فالإجماع السياسي ووحدة فئات الأمة وطبقاتها، يفرضان نفسيهما كقاعدة للإجماع الديني، أي لتحقيق الهوية الثقافية وصيانتها. الشرعية الحقيقية الأساسية لهذه الدولة هي إذن في معاداتها التغريب والنفوذ الأجنبي وضياع الهوية، وهذا ما يجعلها تفقد القدرة على بناء هوية جديدة، أي واقعة اجتماعية جديدة لا يمكن تحققها إلا في إخضاع الماهية للوجود، وبلورة إجماع سياسي. وما دام من غير الممكن الوصول إلى هذا الإجماع، فإن إثارة مسألة الأقليات الدينية لا بد من أن تتدعم بمسألة الأقليات الأقوامية أيضاً. إن ما سيميز المرحلة المقبلة هو فقدان الإجماع الثقافي والسياسي معاً، وهذا يعني قدوم مرحلة من الصراع الاجتماعي والثقافي والسياسي العنيف والدائم حتى تخرج إلى الوجود حقيقة جديدة: نمط جديد لتنظيم العلاقات الاجتماعية ولتوزيع الثروة.

إذن يغطي مفهوم الأمة الخلط بين الإجماع القومي الحقيقي والوحدة الاصطناعية المفروضة بالقوة، ويجعل من المستحيل فهم تطور الأمم والحضارات. وهو مفهوم أيديولوجي. أما المفهوم الأصيل فهو مفهوم الجماعة. ودراسة تطور علاقات الجماعة الداخلية وتحليلها من جهة، ونشوء الدولة والمجتمع المدني منها من جهة أخرى، هما اللتان تستطيعان أن تظهرا كيف تتحول الجماعة إلى أمة، أو تبقى مجموعة من العصبويات المتجاورة والمتعادية.

تتكون الجماعة من قوى اجتماعية وسياسية وثقافية متعددة ومتعارضة بالضرورة، وإلا لما كانت هناك حاجة لا إلى سياسة ولا

إلى ثقافة. وبقدر ما تستطيع الجماعة أن تجد حلولاً للتناقضات التي تختمر في حجرها، تستطيع أن تقيم وحدتها السياسية والثقافية. لكن هذه الحلول ليست متماثلة دائماً. فيمكن وحدة الجماعة أن تستند إلى غلبة فئة على الفئات الأخرى. وأكثر الأشكال تجسيداً لذلك هو الحكم الأجنبي. وآلية الاستعمار الأجنبي والاستعمار الداخلي واحدة في الحقيقة. إلا أن هذه الوحدة المفروضة بالغلبة لا تستطيع أن تقاوم المعارضة الداخلية إلى ما لا نهاية، وإذا حدث ونجحت في مقاومتها هذه، فرضت على الجماعة التقهقر الكامل والفناء. والجماعة التي تستطيع أن تقيم وحدتها على إجماع قومي يعكس قبول الأغلبية للسلطة القائمة وانتماءها الطوعي للقيم الثقافية السائدة، هي التي تتحول إلى أمة، حيث تتوثق وتتعمق روابط الجماعة السياسية والثقافية ويتغلب عامل التضامن والتكاتف الداخلي على عامل التفرقة والانقسام والمواجهة. وجوهر هذا الإجماع ثقافياً كان أو سياسياً هو إشراك الأغلبية في السلطة، أي في صياغة القرارات التي تتعلق بمصلحة الجماعة ككل. ويزول الإجماع بزوال المشاركة وبظهور الاستبعاد الثقافي أو السياسي. ونوع هذا الاستبعاد للفئات المكوّنة للجماعة هو الذي يحدد شكل الاستعباد القائم.

ثانياً: الثقافة العليا والإجماع الثقافي

إن الاستبعاد الثقافي والسياسي هو عملية تاريخية وبنيوية في الوقت ذاته. فتكوّن الأمم يتبلور في سيرورة تاريخية مركبة وممتدة على مراحل، تتضمن كشرط أساسي، نشوء ثقافة عليا مشتركة. ولا تنشأ هذه الثقافة إلا من خلال علاقة معقدة، تبدأ

بتبلور ثقافة نخبوية مرتبطة بالسلطة. وبقدر ركوب هذه الثقافة على علاقات السلطة وتمفصلها معها خلال فترة تاريخية ثانية تخلق عوامل نموّها وتفتّحها كثقافة جامعة تتجاوز في موضوعاتها وإشكالاتها النزاعات الدنيا التي تسود المجتمع المدني، أي تخلق في الحقيقة نظاماً من القيم الإنسانية العليا وتبلوره كبديل من منظومات القيم الدنيا العصبوية والضيقة التي تكتفي بالتعلق بمُثُل محلية تعكس هي ذاتها ضيق المصالح المحلية وانغلاقية الجماعات التي تكون كل مجتمع.

يعكس نشوء ثقافة عليا، أي منظومة قيم إنسانية كونية، الطموح إلى تكوين دولة مركزية تجمع أنظمة غير متجانسة ثقافية واجتماعية، ولدينا مثالان معروفان عن ذلك. **الأول** هو مثال الحضارة العربية، **والثاني** هو مثال الحضارة الغربية الحديثة. فالعقيدة الإسلامية لم تتحول إلى ثقافة عليا تتعلق بها ثقافات أخرى مختلفة ومتنوعة وتتوحد فيها، إلا لأنها حققت الشرطين الأساسيين: الطموح إلى أن تكون عقيدة سلطة، وهذا ما ميّزها عن العقيدة المسيحية السائدة في زمنها، والطموح إلى أن تكون عقيدة كونية، وهذا ما ميّزها عن العقيدة اليهودية التي كانت سائدة في عصرها أيضاً، كعقيدة مغلقة.

وقد خلقت الثقافة الإسلامية، كعقيدة كونية لسلطة اجتماعية، مفهوماً خاصاً جديداً للسلطة، ومفهوماً خاصاً جديداً للأمة أيضاً. وهذان المفهومان المترابطان في الواقع كانا شرطَيْ تكوّن الدولة الإسلامية، كدولة لا جنسية أولاً، أي مفتوحة لكل الأجناس وكدولة «دينية» ثانياً، أي تجد شرعية سلطتها في تحقيق إجماع سياسي يقوم على الشريعة الدينية.

ظهرت الثقافة الغربية الحديثة أيضاً كثقافة كونية. فبدأت بنشر قيم ذات مدى كوني حول الحرية الشخصية التي صدرت منها كل قيم التحرر العقلي والسياسي، ولائحة المثل الحديثة الليبرالية والعلمانية. وكانت ثقافة تطمح إلى بناء سلطة سياسية مستندة إلى لائحة القيم هذه التي لا يمكن تحقيقها إلا في إطار سلطة تمثيلية برلمانية تتيح لكل الأفراد المشاركة في القرارات الاجتماعية. هذا من حيث الدعوة على الأقل.

ونشوء ثقافة عليا لا يعني أبداً القضاء على الثقافات الدنيا القائمة، فهذه ستحافظ على نفسها في المثالين. ولكنها ستتمفصل مع الثقافة العليا كثقافات فرعية إضافية. وبشكل عام، لن تكون هذه الثقافات الدنيا إلا ثقافات محدودة الأثر، ومقتصرة على تنظيم العلاقات والسلوكات الاجتماعية والفردية في الميادين الخارجة على إطار السلطة المباشرة. بينما ستبقى الثقافة العليا هي ثقافة السلطة، والصعيد الثقافي الموحد لكل الجماعة. عندئذٍ يصبح انتماء الأفراد أو النخب المحلية إلى الثقافة العليا هو قاعدة الوصول إلى السلطة، أو المشاركة فيها، وهو مصدر الصعود الفردي، وتحسين شروط المعيشة والحياة والترقي. هكذا تفرض الثقافة العليا ذاتها أيضاً، وتتطور بقدر استمرار نموّها كثقافة الدولة والسلطة. وبقدر ما تتضمن من إمكانات كونية وسلوكية، يزداد الانتماء الفردي إليها، ويزداد تطورها كثقافة مشتركة «قومية» جامعة، بينما لا تكف الثقافات الدنيا عن التدهور والانحطاط.

لكن عندما تبدأ هذه الثقافة، لسبب من الأسباب، بالابتعاد

عن السلطة، تضطر إلى التدهور حتى تبدأ ثقافة جديدة بالتطور كثقافة عليا، أو تستعيد الثقافات المختلفة الدنيا حيويتها وقيمها، وتقضي على وحدة الثقافة الماضية، وإذن تحدد نشوء أمة أو أمم جديدة.

مع تدهور وضع الثقافة الإسلامية كثقافة سلطة منذ بداية العصر الحديث بسبب نشوء الثقافة الغربية الحديثة والقيم الجديدة الكونية والإدارية التي أتت بها وتبنّتها النخبة الاجتماعية الحالية، بدأت الثقافات الدنيا التي بقيت خاضعة للثقافة العليا الإسلامية، بالانبعاث. ومنها الثقافات الأقوامية القديمة العربية والفارسية والمصرية والكردية، إلى غير ذلك من الثقافات التي بقيت متمفصلة مع الثقافة العليا الإسلامية.

ارتبط انبعاث هذه الثقافات بصعود الثقافة العليا الغربية الناهضة، وسيادة لائحة القيم الكونية الإنسانية والسياسية التي أنتجتها خلال مرحلة تكوّنها في الصراع ضد الكنيسة من جهة، وضد الاستبدادية المطلقة من الجهة الثانية. وبسبب فقدانها للائحة قيم كونية واجتماعية من هذا النوع، وجدت الثقافات القديمة المنبعثة في التمفصل مع الثقافة العليا الغربية فرصة تحولها إلى ثقافات سلطة ودولة. وأمكنها في الكثير من الحالات أن تقيم دولتها «القومية». لكن هذه الدولة بقيت أيضاً واهية الأسس لسببين: السبب **الأول** هو أن الثقافة العليا الإسلامية كانت قد قضت في الكثير من الحالات نتيجة تاريخ سيطرتها الطويل كلياً، أو إلى حد كبير على منظومات القيم الدنيا القديمة وإزالتها نهائياً من الوجود، فأصبحت منظومة القيم الشعبية السائدة وليس فقط ـ منظومة قيم النخبة ـ هي المنظومة

الإسلامية. واختلطت مفاهيم الهوية في معظم الأقطار الإسلامية السابقة مع مفاهيم الإسلام. ويرجع ذلك إلى أسباب عدة، منها انفتاح الثقافة الإسلامية العليا الشديد على الجماعات القومية التي كانت تتكون منها الدولة. فتاريخ العرب هو تاريخ الفتوح وتاريخ محمد وعلي وعمر ومعاوية والغزالي. . .إلخ، أكثر مما هو تاريخ حرب داحس والغبراء. وتاريخ الفرس هو تاريخ ابن سينا والفارابي والثورة العباسية وعلي والحسين أكثر مما هو تاريخ داريوس وكسرى. أما السبب الثاني فهو أن الثقافة الإسلامية التي بقيت ثقافة النخبة الهندية والفارسية والبربرية والعربية. . .إلخ خلال الحقبة أو الحقب الأولى، تحولت في ما بعد، وبشكل خاص منذ بداية العصور الحديثة، إلى ثقافة الشعب عندما أصبحت أساس الدفاع عن الاستقلال والهوية والتمايز أمام الغزو الأجنبي.

وبقيت أسس الدول القومية الراهنة واهية أيضاً لسبب ثانٍ، بالإضافة إلى تفكك الثقافات القديمة القومية، هو أن الثقافة العليا الغربية التي تمفصلت عليها، ما كان من الممكن أن تتفاعل مع الثقافات القديمة، وتتوحد معها وتتحول بسرعة إلى ثقافة عليا محلية وشعبية. ويرجع ذلك إلى أسباب عدة أيضاً، منها أن دخول منظومة القيم الجديدة ارتبط بصعود نخبة اجتماعية مغلقة إلى السلطة وسد الطريق أمام النخب الجديدة من شتى الجماعات القروية أو الجنسية أو غيرها. ومنها أيضاً ارتباط هذه الثقافة بالغزو الغربي والنهب الاستعماري، ومنها أيضاً الأزمة العميقة التي بدأت تعانيها في بلدانها هذه الثقافة العليا وظهور الثقافات القومية الدنيا كرد فعل شعبي ضد التجريد

الدائم للشخصية وتحقيرها واستلابها تجاه التقنية الصناعية المتزايدة التطور والنمو.

وهذا ما يفسر الأزمة التي تعيشها اليوم الثقافات القومية التي ظهرت بعد انهيار الوضع السائد للثقافة العليا الإسلامية.

ما هي في الواقع وظيفة هذه الثقافة العليا وأهميتها في تكوين الجماعة القومية وتثبيت أسس قيام الدولة المركزية؟ بتقديمها نموذجاً أسمى للقيم، تعيد الثقافة العليا صياغة قيم النظم القديمة أو الجزئية للجماعات من دون أن تلغيها. وبالرغم من بقاء الأشكال القديمة، لا تكف الثقافات الدنيا عن استيعاب نموذج القيم السائدة وهضمه. ومن هذه العملية يتبلور تصور أكثر فأكثر وضوحاً وثباتاً للإنسانية القائمة في حقبة من الحقب التاريخية. وتؤدي الثقافة العليا دور ريادة تزداد جاذبيته بالنسبة إلى الثقافات الدنيا كلما تزايد طابعه الإنساني والكوني، وأصبح أكثر شمولية وأقل تميزاً. عندئذٍ يصبح الانتماء إلى هذه الثقافة العليا هو أساس الانتماء إلى الأمة، لأنه قاعدة المساواة في الاشتراك في السلطة. فسيطرة الثقافة العليا على الثقافات الدنيا تلغي التفاوت في الاشتراك في السلطة، هذا التفاوت الذي يقوم عليه في البداية العزل السياسي لبعض الجماعات، والذي يولد هو ذاته من فقدان ثقافة عليا مشتركة.

والثقافة العليا، لا تصبح ثقافة شاملة وشمولية بالمقارنة مع الثقافات الدنيا، إلا لأن محركها الأساس يكون بناء الدولة لأبناء المذهب، أي لأنها تطمح إلى أن تتجاوز الثقافة لتتحول إلى سلطة. لكن بقدر نموها في هذا الاتجاه، تفقد الثقافة العليا أيضا

مصدر نموّها، وهو التمايز الاجتماعي بين الأفراد والطبقات. فإذا لم يعد الانتماء إلى الثقافة العليا مصدر رقي فردي أو جماعي للنخبة، فقدت الريادة الثقافية محركها.

إن تعميم الثقافة العليا إذن الذي يعكس الميل إلى المساواة والديمقراطية والاشتراك في السلطة، أساس عملية تكوين الأمة، يقود بحد ذاته إلى موتها لأنه يُفْقِد النخبة احتكار السلطة التي كان يعطيه لها تميزها الثقافي وتجردها العقلي. فتحقق الثقافة العليا كثقافة شعبية يتلاقى مع تدهور دورها الريادي وتحولها إلى ثقافة دنيا، أي ثقافة لا تستطيع أن تؤدي دورها في خلق سلطة قائمة على قبول التمايز الطبقي والاجتماعي. عندئذٍ تميل النخبة السائدة إلى تبني ثقافة عليا جديدة، أو إذا فشلت إلى إبعاد الثقافة من آليات تكوين السلطة. وبذلك، لن تطلع السلطة الجديدة إلى شرعية ذات مصدر ثقافي، ولكنها ترجع إلى مصدرها الأول: القوة والغلبة.

للثقافة العليا إذن وظيفة أساسية هي تحقيق شرعية السلطة. وهذه الشرعية تستند إلى الإجماع الذي يشرطه الانخراط الطوعي للأغلبية في لائحة قيم مشتركة. وهذا الإجماع ضروري لبروز سلطة أغلبية. فإذا فقدت الثقافة العليا الشمولية والقومية التي تتجاوز التمايزات الثقافية، فقد الإجماع ولم يبق للسلطة من أساس تقوم عليه إلا ميزان القوى والغلبة. وفقد التطابق، من ثم، بين الثقافة والسلطة، وفقدت الطبقة السائدة أو النخبة السائدة وحدتها.

بهذا المعنى أيضاً، كل ثقافة قومية عليا تتكون من خلال

الصراع لتكوين إجماع قومي، أي لتكوين أساس شرعي للسلطة. لكن هذا الأساس الشرعي للسلطة لا يلبث عندما يتحقق أن يخلق نقيضه: الانشقاق والهرطقة والمروق أو المعارضة. فالسلطة التي تتطلب الإجماع كي تستقر لا بد من أن تخونه بقدر ما هي في جوهرها سلطة أقلية. وهكذا يستمر التاريخ القومي كنزاع دائم بين الشرعية والسلطة، كما لو كان تكوين الإجماع القومي، أي بمعنى ما، الأمة، هو طريق تكوين الدولة التي تستدعي نشوء المعارضة كرد على احتكاريتها للسلطة، وتقتضي إعادة صياغة إجماع جديد. وإذا كانت الثقافة العليا أساس نشوء إجماع ثقافي، فإن هذا الإجماع هو إطار تحقيق الهوية التي تشكل بحد ذاتها شرط قيام الإجماع السياسي. والإجماع الثقافي يختلف من دون شك في بنيته. فالانتماء إلى الثقافة العليا الإسلامية كان يعني الانتماء إلى الدين، ويفترض إذن وحدة العقيدة. ومهما كانت الممارسة الفعلية للأفراد المنتمين إلى الدين، فإن هذا الانتماء يشكل بحد ذاته قاعدة لتكوين إجماع، أي أغلبية ثقافية. وكان هذا الانتماء هو شرط الاشتراك في السلطة. لكن بقدر ما كان هذا الانتماء هو أساساً انتماء إلى الشرعية الدينية، كانت السلطة الشرعية هي السلطة التي تطبق الشريعة، بغض النظر عن الأصول الاجتماعية أو الجنسية أو العرقية للفئة الحاكمة. ولم يكن الاشتراك في هذه السلطة الشرعية يعني التصويت في انتخابات عامة، أو في أي نوع من المشاركة الشكلية، ولكنه كان يعني فتح الدين أمام جميع المؤمنين، باعتباره علماً شرعياً، وسلطة دينية أيضاً. ففي غياب السلطة الدينية الرسمية في الإسلام، وفي معاداته للعصبية المحلية والجنسية، يجب رؤية انفتاح النظام السياسي على النخب الاجتماعية.

ترتبط المواطنية والشعور بالانتماء إلى أمة من الأمم بعنصرين: عنصر الإجماع الثقافي، أي الانتماء إلى عقيدة واحدة مماثلة، وعنصر المشاركة السياسية، أي المساهمة في تكوين السلطة. والإجماع الثقافي لا يعني الوحدة، ولكن الاعتراف بقيم مشتركة، كما أن الاشتراك لا يعني النفوذ إلى السلطة، ولكنه يعني حق التمثيل فيها.

ففي النظام الحديث الغربي ليس الانتماء إلى الدين هو الذي يحدد الاشتراك في السلطة، ولكن المشاركة العملية في السلطة هي التي تعطي الشرعية للقيم الثقافية السائدة وتثبت قومية الدولة. لكن حتى هنا، لا تتيح السلطة «القومية»، كما لم تكن تتيح السلطة «الدينية» الاشتراك الفعلي لجميع الأفراد في بلورة العقيدة أو في تكوين السلطة. والديمقراطية لا تعني هنا إذن شيئاً مختلفاً عن التمثيلية النسبية في إطار السلطة الشرعية التقليدية المفتوحة أمام جميع الأفراد نظرياً، أو في إطار حق التصويت المعترف به لجميع المواطنين.

هدف كل إجماع، ثقافياً كان أم سياسياً، هو تحقيق الإجماع القومي. والإجماع القومي يعني المشاركة في السلطة، الذي يمكن أن يتم عن طريق المشاركة الثقافية أو السياسية. لكن كلما تطور المجتمع باتجاه الاندماج والوحدة المركبة، ابتعد من الحاجة إلى عقيدة مطابقة دينية لتحقيق الإجماع الثقافي.

وهذا يعني أنه كلما تطورت آليات الاشتراك في السلطة، أي تطورت الديمقراطية الاجتماعية والسياسية، وزالت ظاهرة العزل والاستبعاد للأفراد والجماعات التي تكوّن الجماعة،

نقصت الحماسة للوحدة الثقافية السديمية، ونشأت ظاهرة التعدد والقبول بالاختلاف. فبعد الحقبة الأولى التي بقيت فيها الجماعات غير المسلمة معزولة عن الحياة السياسية للأمة في الدولة الإسلامية، خف الضغط عليها في الحقبة الثانية، وبدأت فترة تسامح حقيقية. والأساس في هذا هو قبول الجماعة الشعبية الإسلامية، بقدر انفتاح الدولة على نخبها الاجتماعية القادمة من مختلف الأجناس والأصول العربية وغير العربية، بالتخلي عن تأكيد هويتها وتمايزها في المطابقة الثقافية أو فرض الوحدة الدينية.

وحدث الأمر نفسه بالنسبة إلى الجماعة القومية الغربية في العصر الحديث. فبعد مرحلة رفض عنيف للجماعات الدينية أو للمذاهب الانشقاقية الاشتراكية وغيرها، أدى انفتاح النظام السياسي على الفئات الوسطى بشكل عام، إلى نشر نوع من التسامح الفكري والاجتماعي وممارسة الاختلاف العقائدي، بما في ذلك اليوم رفض الفكرة القومية التي قامت عليها الدول الأوروبية ذاتها. لم يعد هناك من يستطيع أن يعبئ الجمهور على فكرة من مثل أن الشيوعية عميلة للأجنبي، أو أنها ضد الأمة الفرنسية أو الإيطالية... إلخ.

لكن متى انهار الإجماع السياسي عادت الأمة إلى طلب الإجماع الثقافي، فبرزت الأيديولوجيا كمصدر شرعي وحيد للسلطة، وكنبع للوحدة القومية. فالمطابقة الثقافية التي تفترض التماثل هي نقيض الإجماع الثقافي الذي يوازن بين الثقافة العليا المسيطرة والثقافات الدنيا الحرة والخاصة.

ثالثاً: الدولة والإجماع السياسي

كما يتكوّن كل مجتمع أولي من جماعات ثقافية مختلفة، فإنه يتكوّن أيضاً من قوى مختلفة. والمجموعات الإقليمية أو الجنسية أو العائلية أو القروية التي تكوّنه تشكل بحد ذاتها مصدراً لسلطات جزئية. ففي حالة وجود مجتمع عصبوي مقسم يفتقر إلى السلطة المركزية، ترتب الجماعات قواها ذاتها وتخلق سلطتها الخاصة، سلطة الوجهاء أو الأعيان أو رجال الدين أو غير ذلك. ويمكن أن تتكوّن دولة شكلية من ائتلاف كل هذه السلطات وتعايشها. لكن السلطة المركزية لا تتكون إلا عندما تستطيع أن تتجاوز السلطات المحلية التقليدية وتخلق صيغة جديدة لتوزيع السلطة تسمح بقيام مرتبية اجتماعية غير عصبوية، وهكذا يحل تحالف القوى محل تآلف السلطات العصبوية. وهكذا لا تنحل الوحدات العائلية أو الطائفية العصبوية وتندمج في إطار تقسيم جديد للقوى، إلا عندما يجد جميع أفراد هذا العصبويات إمكانية الاشتراك في السلطة المركزية الجديدة. وهكذا تتكون بدلاً من السلطات العصبوية قوى اجتماعية قومية ـ عمالية أو برجوازية، وتتبلور خارج الأطر التقليدية عندما تصبح سلطة الدولة ذاتها أيضاً ذات مضمون قومي واجتماعي لا عصبوي، أي عندما ينفتح النظام السياسي بشكل يسمح بتكوين قوى اجتماعية لا عصبويات محلية. عندئذٍ تتكوّن الدولة القومية.

ولنتذكر هنا هذه التجربة الفريدة التي قدمتها إلينا الديمقراطية اليونانية القديمة عندما حاولت أن تحل مشكلة العصبويات وتخلق مواطنية بمعنى الكلمة كانت أساس نشوء سلطة

ديمقراطية. ففي عام ٥٠٨ قبل الميلاد، قام كليستين، عشية سقوط حكم الطغيان (حكم الفرد المطلق الناجم عن استلام السلطة بالقوة)، بإعادة التقسيم الجغرافي للمدينة بشكل يخرق الحدود القبلية. إذ قسّم سكان أثينا إلى عشر مناطق تتعارض مع التقسيم العشائري القديم، وجعل لكل منطقة إقليماً بحرياً، وإقليماً مدينياً، وآخر ريفياً، وذلك بهدف خلط الجماعات الأساسية التي يتكوّن منها السكان، وكسر علاقات الترابط العشائري أو الزبائني التي كانت موروثة عن السلطة الأرستقراطية. وجعل كليستين في كل منطقة مجلساً شعبياً مكوّناً من خمسمئة شخص ينتقون بالقرعة. وهذا لا يعني أبداً أن هذه التجربة يمكن تكرارها، ولكنها تظهر في صورتها الميكانيكية عملية إعادة تكوين السلطة الجديدة بشكل ينتج منها سلطة اجتماعية تعكس القوى المختلفة الشعبية لا العصبويات القديمة.

لكن تظهر هذه العملية أيضاً أن تحقيق دولة مستقرة تكون معبّرة عن فئات الأمة كلها كان مرتبطاً هنا بقيام الديمقراطية السياسية، أي إن الإجماع السياسي الذي استندت إليه الدولة لم يكن مجرد فرض سلطة واحدة مركزية. وإلا لما كان هناك من وسيلة لصيانة وحدة الجماعة إلا باستعمال القوة. إن أساس الإجماع السياسي الذي يشكل قاعدة السلطة المركزية الشرعية هو انفتاح الدولة على كل القوى الاجتماعية لاستخلاص أغلبية سياسية. والوحدة السياسية المفروضة بالقوة، لا يمكن أن تكون إلا في إطار دولة دكتاتورية. الإجماع السياسي يبني إذن السلطة الواحدة على تعدد السلطات، ولا يقوم إلا بهذا التعدد. أما الدولة فإنها يمكن أن تقوم بالقوة والغلبة المحضة، ولا تحتاج

إلى إجماع سياسي. وهذا ما يميز الدولة ـ الطبقة عن الدولة القومية. لكن حيث يعوض الإجماع الثقافي الديني في الدولة التقليدية عن الإجماع السياسي، لا تستطيع الدولة الحديثة أن تجد أي شرعية خارج نطاق الإجماع السياسي. فعندها تظهر سلطة الدولة كنموذج مثالي لفقدان كل شرعية، ولا يمكن أن تجسّد إلا الاستبدادية المطلقة. والمغزى الحقيقي لهذا التعديل في تنظيم الحقل السياسي للجماعة هو تحقيق شروط أفضل لمشاركة القوى الاجتماعية في السلطة، الذي هو في نظرنا شرط قيام دولة قومية يجد الجميع فيها التعبير النسبي عن مصالحهم وعن شخصيتهم.

لكن تحقيق الهوية لا يمكن أن يتم إلا إذا وجدت ثقافة قابلة لأن تكون قاعدة لإجماع عقلي، وهذا يتطلب سياسة ثقافية تملك وسائل تحقيقها المادية والمعنوية. وهو لا يمكن أن ينجح بفرض ثقافة عليا مهما كانت عقلانيتها أو علمانيتها. وكذلك في ما يتعلق بالسلطة المركزية. فالاشتراك السياسي وتعميم المساهمة في اتخاذ القرارات التي تخص مصير الجماعة لا يمكن أن يتطور إلا إذا توافرت الوسائل المادية والفنية والمعنوية لتحقيقه، وليست الديمقراطية اليونانية المبنية على القرعة في جانب كبير منها أو الديمقراطية الحديثة المبنية على الاقتراع العام إلا الأشكال التاريخية التي عبّرت في مرحلة من المراحل عن تطور نوع من المشاركة السياسية الشعبية الرامية إلى بناء سلطة مركزية مشروعة. وأغلب الظن لن يكون من الممكن تقليدها مرة ثانية، إذ من شأنها في كثير من الحالات أن تنتج عكس ما كانت مكرسة لإنتاجه: أي أن تغلق الباب أمام إمكانية المشاركة

الشعبية. وقد رأينا ذلك في الديمقراطيات التي بدلاً من أن تحطّم العلاقات العصبوية كرّستها وسدت النظام السياسي أمام القوى الاجتماعية المختلفة أو الناشئة.

ففي حال غياب الثقافة العليا المقنعة، أي التي يتنازل من أجل القيم العليا التي تحملها جميع الأفراد عن ثقافاتهم الدنيا، نرى أن العصبوية القائمة قادرة على قتل كل ديمقراطية شكلية وإفراغها من محتواها. وفي حال غياب دولة مركزية تعكس مصالح عليا تتجاوز مصالح عصبية محددة، نرى أن الإجماع الثقافي نفسه يزول لتنشأ ثقافات عصبوية محلية شديدة الانغلاق. وفي الحالين تكون الاستبدادية المخرج الطبيعي للمجتمع. عندئذٍ يصبح تحقيق المواطنية لكل فرد مرهوناً بتحقيق نوع من التوحد من عصبته. وكثيراً ما تستند الدولة في هذه الظروف، من أجل تدعيم نفسها، إلى تشجيع ظاهرة المطابقة الثقافية هذه كي تعوض، بالإجماع الثقافي المصطنع والشكلي، الإجماع السياسي المفقود. والعكس صحيح، إذ يمكن للدولة التي تفتقر إلى إجماع ثقافي أن تجد في السلطة الاستبدادية صورة مصطنعة للإجماع القومي.

إذن تتطلب المشاركة الفعلية في السلطة رفض فكرة التماثل الثقافي الذي يقود بالضرورة إلى تدمير قاعدة الديمقراطية. كما تتطلب أيضاً رفض فكرة التماثل السياسي الذي يعني مصادرة المصالح المتميزة للجماعة وإذابتها في مصلحة واحدة وهمية يعكسها تنظيم مصطنع واحد. وهذا لا يعني أن ليس هناك اليوم وسيلة للإجماع القومي إلا بعقيدة دينية جامعة، أو بتمثيلية

ليبرالية غربية، ولكن المهم في الموضوع هو إمكانية وصول الجماعة إلى إجماع قومي يحفظ مساهمة كل الأفراد في بناء السلطة المركزية التي سيخضعون لها.

إن دراسة نشوء مشكلة الأقليات والمشكلة الطائفية في العالم العربي إذن مرتبطة بالتدهور التاريخي التدريجي أو المفاجئ لهذين النوعين من الإجماع الثقافي أو السياسي. لذلك ستفضي تجارب التحديث العربية والإسلامية كلها إلى النتيجة ذاتها، ولو أنها أخذت اشكالاً مختلفة هنا وهناك. إن الصعود الراهن للدين يعكس إلى حدٍ كبير المأزق الذي وصلت إليه مسألة تكوين الأمة. هل يستطيع الدين العائد أن يكون إطار إجماع قومي جديد باستعادة الإجماع التقليدي الماضي؟ إذا كان الجواب بالإيجاب، ألا يقود هذا إلى مواجهة بين الهوية والتقدم؟ وبمعنى آخر إلى أي حد يمكن التأكيد على الهوية أن يعيق التحديث ويفضي إلى مأزق؟ وإلى أي حدٍ يمكن التحديث أن يهدد الهوية ويفضي إلى مأزق ثانٍ؟ وهل هناك إمكانية للخروج من هذا الإحراج بين الهوية والتحديث؟ يتوقف الأمر على أرجحية ظهور حركة تجديد أصيلة، حركة إحياء من الداخل.

إن ما نريد أن تضيفه هذه الدراسة يتلخص في قلب المفهوم السائد الذي يفسر ضعف التكوين القومي بوجود التمايزات الثقافية أو الأجناسية السابقة أو الموروثة، والذي لا يعمل بذلك إلا على تخليد الوضع القائم ببثه لملامح نظرية تربط تكوّن الأمة بنوع من السديمية الثقافية أو الاندماج الديني أو الثقافي الحديث والتجانس الكامل، وهو بذلك يبشر بتصفية

التمايزات عملياً أو بتجاوزها إلى وحدة ثقافية جديدة تلغي الأقليات كفكرة بإلغائها للهوية كواقع. وفي الحالين تظل مسألة الأمة وتكوينها مسألة ثقافية. ليس التمايز الديني أو الأجناسي هو سبب القطيعة الاجتماعية وفقدان الإجماع السياسي إذاً، ولكن فقدان الإجماع السياسي الذي لا يمكن فهمه خارج نطاق تحليل السلطة والدولة الحديثتين، هو الذي يفسر إعطاء التمايز التقليدي الموروث قيمته السياسية الجديدة وتوظيفه في الصراع الاجتماعي: أي الطائفية. وللسلطة مصادرها الخاصة في الانقسام الاجتماعي وتركيب المجتمع المدني، وفي البنية الذهنية العامة التي تشترك فيها الأقليات والأغلبية معاً، أي في أيديولوجية الطبقة القائدة السياسية بقسميها المعارض والحاكم، أيديولوجية التسلط.

فهـرس عـام

ـ أ ـ

- ب -

- ت -

- ح -

ـ ذ ـ

ـ ر ـ

- غ -

- ف -

من مقدمة المؤلف

ليست التعددية الدينية هي السبب في إضعاف الدولة القومية أو الوطنية وإنما غياب الطابع الوطني والقومي الحقيقي لهذه الدولة. وهو السبب الرئيسي في تثبيت التمايزات الطائفية والعشائرية وأحيانا في إعادة إحيائها وفي الاستثمار الرمزي والسياسي والاجتماعي المبالغ فيه وتحويله إلى أدوات وأطر للصراع الاجتماعي والسياسي، أي إلى دول داخل الدولة وعصبيات خاصة تنافس العصبية القانونية العامة التي تجسدها الدول الأمة. فغياب الدولة الأمة يعني غياب دولة المواطنة التي تعني قبل أي شيء آخر ضمان الحياة الكريمة للجميع، والحرية لكل فرد، والمساواة الفعلية أمام القانون، والمشاركة العملية في القرار. غياب مثل هذه الشروط عن السلطة العمومية يجعل الدولة الحديثة، بما توفره لها الحضارة الصناعية والتقنية من وسائل استثنائية للمراقبة والضبط والتحكم بحياة الناس ومستقبلهم، مهددة كل لحظة في أن تصبح إطارا لتكوين طائفة أو عصبية ديكتاتورية قائمة بذاتها في مواجهة المجتمع وسببا في دفع المجتمعات إلى بناء دول عصبية مماثلة ومضادة لها تقف في وجهها وتسعى إلى تأمين الحد الادنى من الحماية والأمان والتعاون والتكافل بين أبنائها.

توزيع:

السعر: ٦ دولارات

الطبعة الثالثة





